

Conscience et représentation

Introduction aux théories représentationnelles de l'esprit

Choix des textes et introduction par
Arnaud Dewalque et Charlotte Gauvry

Ouvrage financé avec le concours de l'Union européenne
et de l'Université de Liège

<IMAGE Logo_1> <IMAGE Logo_2>

ORIGINE DES TEXTES

- F. Dretske, « The Representational Character of Sense Experience », chap. 1 de *Id.*, *Naturalizing the Mind*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1995.
- M. Tye, « The Intentionality of Feelings and Experiences », chap. 4 de *Id.*, *Ten Problems of Consciousness. A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1995.
- D. Rosenthal, « Explaining Consciousness », dans D. Chalmers (éd.), *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 406-421.
- P. Carruthers, « HOP over FOR, HOT Theory », chap. 4 de *Id.*, *Consciousness. Essays from a Higher-Order Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 61-78.
- U. Kriegel, « The Self-Representational Theory of Consciousness », chap. 1 de *Id.*, *Subjective Consciousness. A Self-Representational Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 1-21.
- G. Graham, T. Horgan et J. Tienson, « Consciousness and Intentionality », dans M. Velmans et S. Schneider (éds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Oxford, Blackwell, 2007, p. 468-484.
- B. Brewer, « Perception and Content », dans *European Journal of Philosophy* 14/2, 2006, p. 165-181.
- C. Travis, « Is Seeing Intentional? », chap. 12 de C. Al-Saleh et S. Laugier (éds.), *John L. Austin et la question du langage ordinaire*, Hildesheim, Olms, 2011, p. 287-312 ; rééd. dans C. Travis, *Perception. Essays After Frege*, Oxford, Oxford University Press, 2013, ch. 7, p. 198-222.

INTRODUCTION

LES THEORIES REPRESENTATIONNELLES

Ce recueil a pour ambition d'introduire le lecteur à un ensemble de théories connues sous le nom de *théories représentationnelles de l'esprit*. L'objectif poursuivi est double. Il s'agit, d'une part, de rendre compte de certaines avancées récentes dans le champ de la philosophie de l'esprit et, d'autre part, d'évaluer la pertinence et les limites de l'approche représentationnelle.

Il n'est sans doute pas faux de dire que cette approche en est venue à constituer, ces dernières années, une « nouvelle orthodoxie » parmi les philosophes travaillant dans ce domaine. Le *credo* des théories représentationnelles est que l'esprit humain se caractérise fondamentalement par sa capacité à représenter quelque chose comme étant d'une certaine manière. De façon polémique, les partisans de cette approche soutiennent que la capacité de l'esprit à produire une expérience consciente (disons, pour faire bref, la capacité que nous avons à *ressentir* quelque chose) est elle-même interprétable à partir de son pouvoir représentationnel. En un mot, c'est dans la mesure seulement où l'esprit *représente* quelque chose qu'il serait aussi *conscient*.

Cette dernière idée a suscité de riches controverses qui ont donné naissance à différentes *variétés* de théories représentationnelles concurrentes. Mais elle a aussi donné lieu à d'importantes *objections* de la part de philosophes défendant des approches alternatives, distinctes de l'orthodoxie représentationnaliste (comme l'intentionalisme modal), voire franchement opposées à elle (comme le réalisme empirique et le contextualisme). Nous détaillerons toutes ces positions ci-dessous. Avant toute chose, il n'est sans doute pas inutile de rattacher les théories

représentationnelles au programme de recherche dont elles tirent leur impulsion initiale, à savoir la quête d'une théorie de la conscience.

VERS UNE THEORIE DE LA CONSCIENCE

Au cours des trois dernières décennies, le paysage de la philosophie analytique de l'esprit s'est profondément modifié. Auparavant dominé par le béhaviorisme logique, le matérialisme et le fonctionnalisme, il se structure aujourd'hui autour de questions et de perspectives théoriques nouvelles, essentiellement liées aux notions de *conscience* et de *représentation*.

Le terme « conscience » est notoirement plurivoque. Le concept qui a surtout occupé les philosophes contemporains est celui de « conscience phénoménale » (*phenomenal consciousness*). L'expression est utilisée pour désigner une caractéristique (ou un ensemble de caractéristiques) présentée(s) par certains états mentaux au moins. La meilleure manière de clarifier provisoirement la notion est d'introduire quelques exemples classiques ¹.

Depuis les articles pionniers de Thomas Nagel (1974) et de Franck Jackson (1982) ², l'idée s'est largement répandue qu'il y a une différence significative entre le fait de vivre soi-même un état mental « à la première personne » – d'en *faire l'expérience* – et le fait de se représenter ou de décrire cet état mental « à la troisième personne ». Vraisemblablement, comme l'a suggéré Nagel, savoir que les chauves-souris se déplacent par écholocalisation n'est pas la même chose que faire soi-même l'expérience du déplacement par écholocalisation (une expérience que nous ne pouvons pas faire en vertu de notre constitution physiologique naturelle). Similairement, comme l'a suggéré Jackson, on peut étudier la perception des couleurs sans avoir jamais vu du rouge ; mais avoir une connaissance parfaite de l'état neurophysiologique dans lequel se trouve quelqu'un qui voit du rouge n'est pas la même chose que voir du rouge « de nos propres yeux ».

Ces exemples se laissent aisément généraliser. Ainsi, lire la description que donne Proust de la jalousie éprouvée par Swann n'est

¹. Dans un second temps, le concept de conscience phénoménale devra être explicitement distingué d'autres concepts de conscience. Voir *infra*.

². T. Nagel, « What it is Like to be a Bat ? », *Philosophical Review* 83/4, 1974, p. 435-450, trad. fr. par P. Engel et C. Tiercelin, « Quel effet cela fait d'être une chauve-souris ? », dans *Id.*, *Questions mortelles*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 391-404 ; F. Jackson, « Epiphenomenal Qualia », *Philosophical Quarterly* 32, 1982, p. 127-136.

pas la même chose qu'éprouver soi-même un sentiment de jalousie, quand bien même la description de Proust pourrait raviver en nous le souvenir de sentiments dont nous avons fait l'expérience dans le passé. Une manière de formuler les choses, donc, est de dire qu'il y a une différence entre comprendre la description d'une expérience vécue par quelqu'un et vivre soi-même cette expérience. Supposez, par exemple, que vous ayez mal à la tête et que vous alliez chez le médecin. Lorsque vous lui exposez les symptômes dont vous souffrez – une douleur lancinante, la sensation d'avoir la tête prise dans un étau, etc. –, vous lui fournissez une description plus ou moins fine de la douleur que vous éprouvez. Mais pour autant, et sauf concours de circonstances exceptionnel, le médecin n'a pas lui-même mal à la tête, ou du moins, il n'*éprouve* pas lui-même la douleur que vous décrivez. Il peut certes avoir une représentation de la douleur (quelle que soit la nature de cette représentation), mais il ne ressent pas lui-même la douleur ; il n'est pas le *sujet* de la douleur.

On résume habituellement cette différence en disant que l'expérience vécue d'un état mental en première personne présente un caractère « subjectif »¹. Le mal de tête se manifeste d'une certaine façon au sujet qui a mal à la tête, la jalousie à celui qui est jaloux, le rouge à celui qui a une sensation de rouge, etc. Bien plus, il semble y avoir un sens dans lequel tous ces termes (« mal de tête », « jalousie », « rouge ») renvoient, au moins partiellement, à un « ressenti subjectif » ou à une expérience subjective d'un certain type, à quelque chose qui se manifeste typiquement *pour un sujet* qui se trouve dans l'état en question. Dans ce sens précis, voir du rouge consiste (pour partie au moins) à avoir une certaine sensation, être jaloux consiste à éprouver un certain sentiment, et avoir mal à la tête consiste à ressentir une certaine douleur localisée dans la tête. Bien sûr, la dimension d'expérience vécue n'épuise certainement pas tout ce qu'il y a à dire sur ces états. Ces derniers s'accompagnent aussi normalement de manifestations physiologiques déterminées. Voir du rouge suppose une certaine excitation des fibres du nerf optique qui a généralement pour antécédent un stimulus externe, ressentir une douleur correspond à l'activation d'une certaine région cérébrale, etc. Mais il semble plausible de soutenir que *l'expérience subjective est au moins autant constitutive de ces états que leurs conditions physiques ou physiologiques*.

Lorsque les philosophes de l'esprit parlent de « conscience phénoménale » ou d'« effet que cela fait » d'être dans tel ou tel état mental, ils pensent généralement à ce ressenti subjectif qui est présent

¹. T. Nagel, « What it is Like to be a Bat ? », art. cit., p. 436, trad. fr., p. 392.

lorsque nous sommes nous-mêmes les sujets de l'état en question et qui fait défaut lorsque ce n'est pas le cas. Nagel, par exemple, considère qu'« un organisme a des états mentaux conscients si cela lui fait un certain effet d'être cet organisme – un certain effet *pour* l'organisme »¹. Parallèlement, on peut comprendre l'adjectif *phénoménal*, dans l'expression « conscience phénoménale », de la manière suivante : lorsque je vois du rouge ou lorsque j'éprouve un sentiment de jalousie, j'ai conscience de quelque chose qui m'apparaît en propre et que *je ressens* moi-même. En un mot, parler de phénoménalité et de conscience phénoménale signifie minimalement que quelque chose *se manifeste* (au sens le plus large) à quelqu'un².

La notion de conscience phénoménale n'est toutefois pas épuisée par cette idée d'apparition ou de manifestation subjective. Une autre idée associée à cette notion est que l'expérience subjective que je vis en ce moment ne se distingue pas seulement numériquement (ou quantitativement) de mes autres expériences vécues, mais s'en différencie aussi *qualitativement*. Trivialement, voir du rouge n'est pas la même chose que voir du bleu ni qu'entendre la note *do*, et ce n'est pas la même chose, *a fortiori*, qu'être jaloux ou en colère (même si l'on se sert parfois de l'expression métaphorique « voir rouge » pour caractériser un état affectif comme la colère). Au sens phénoménal, le mot « rouge » désigne littéralement une certaine « qualité » chromatique, qui se distingue des autres qualités visuelles, auditives, tactiles, etc. De même, il y a un sens à dire que la jalousie se distingue qualitativement des autres sentiments comme la colère ou la joie. L'effet que cela fait d'être jaloux n'est pas le même que l'effet que cela fait d'être joyeux. Il y a, entre les deux expériences, une différence qualitative considérable. Bref, la notion de conscience phénoménale est aussi associée à l'idée que, ce qui se manifeste à nous dans l'expérience vécue, ce sont toujours certains aspects qualitatifs déterminés.

Ces observations préliminaires suggèrent que le concept de conscience phénoménale est appelé à jouer au moins un double rôle dans le cadre d'une théorie de l'esprit. D'abord (a), il doit servir à rendre compte de la différence entre un état mental vécu ou « ressenti » en première personne (*caractère subjectif de l'expérience*) et un état mental dont ce n'est pas le cas. Ensuite (b), il doit servir à rendre compte de la

¹. *Id.* L'expression quelque peu énigmatique « effet que cela fait » provient de B. Farrell, « Experience », *Mind* 49, 1950, p. 170-198, rééd. dans V. C. Chappel (éd.), *The Philosophy of Mind*, New Jersey, Prentice-Hall, 1962. Elle a été popularisée par Nagel.

². Nous verrons plus loin que la phénoménalité n'est pas forcément restreinte aux domaines des sensations et des sentiments, même si ces domaines offrent des exemples privilégiés.

différence qualitative entre les différents états mentaux dont nous faisons l'expérience (*caractère qualitatif de l'expérience*). Une théorie de l'esprit qui ferait l'économie de ces considérations, pourrait-on alléguer, courrait le risque de rester aveugle à ces différences. Or, précisément, il y a des raisons de penser que ces différences ne sont pas accessoires. Elles semblent être au contraire pleinement constitutives de notre vie mentale ou, au moins, de certains de ses aspects les plus essentiels.

Dans la littérature, la manière dont le caractère subjectif de l'expérience et son caractère qualitatif se rapportent l'un à l'autre n'est pas parfaitement claire. Comme le suggère Uriah Kriegel, les philosophes de l'esprit, en parlant de conscience phénoménale, mettent l'accent tantôt sur le premier aspect, tantôt sur le second¹. Plus généralement encore, il est clair que parler de conscience phénoménale équivaut simplement à mettre un nom sur une difficulté. L'expression ne désigne pas un *explanans*, mais un *explanandum*. À supposer, en effet, que les états mentaux soient typiquement quelque chose dont on fait soi-même l'expérience – à supposer, plus exactement, que certains d'entre eux au moins présentent une dimension phénoménale ou « expérientielle » –, la question qui se pose est naturellement de savoir comment rendre compte de cette dimension de façon théorique ou « objective ». Comment expliquer la différence entre vivre soi-même un état mental et se représenter un état mental sans le vivre ? Et comment expliquer la différence qualitative, disons, entre éprouver de la jalousie et éprouver de la joie ? Telles sont, au fond, les questions principales qui se cachent derrière les investigations contemporaines dédiées à la conscience phénoménale.

L'un des enjeux, à cet égard, est d'intégrer la conscience dans une théorie générale du mental ou de l'esprit qui soit conforme à la vision du monde fournie par les « sciences physiques » (*physicalisme*)². Fournir une théorie de la conscience phénoménale en ce sens semble être, de

¹. Cf. U. Kriegel, *Subjective Consciousness. A Self-Representational Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 1 *sq.* (traduction dans ce volume). Indépendamment d'analyses isolées de ce genre (voir aussi T. Crane, *Elements of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2001), l'usage des adjectifs « phénoménal », « subjectif », « qualitatif » et « expérientiel » demeure regrettablement flottant et n'est pas unanimement fixé dans la littérature.

². Par « physicalisme », on entend habituellement deux choses : soit l'idée que l'ensemble de ce qui existe dans le monde est de nature physique (le physicalisme, entendu en ce sens, est une forme de monisme ontologique, que l'on oppose traditionnellement au dualisme cartésien des substances), soit l'idée qu'une théorie de l'esprit peut être construite purement dans le langage des « sciences physiques » (physique, chimie, biologie, neurophysiologie, etc.). En un mot, le terme « physicalisme » a une acception ontologique et une acception épistémologique.

prime abord, une tâche simultanément indispensable et extraordinairement complexe, voire insurmontable. La raison en est que le type d'explication privilégié dans les sciences physiques est une explication réductive, qui consiste à réduire les phénomènes étudiés à leur structure physique sous-jacente. Les propriétés d'une substance chimique comme l'ammoniaque – par exemple, son état liquide ou gazeux dans des conditions données – peuvent vraisemblablement être expliquées en invoquant la structure moléculaire de l'ammoniaque (NH_3). Un macro-phénomène ou un phénomène de niveau supérieur (l'état liquide ou gazeux) est expliqué en étant réduit à un état microscopique de niveau inférieur (la structure moléculaire). Pareillement, les sciences cognitives peuvent essayer d'expliquer des phénomènes comme la perception ou la mémoire en les rapportant à des états du cerveau.

Or, précisément, il semble qu'une explication réductive de ce type ne fonctionne pas pour la conscience phénoménale. Avoir une odeur âcre désagréable est une propriété phénoménale de l'ammoniaque, une propriété que l'ammoniaque manifeste pour quelqu'un qui ressent l'effet que cela fait de sentir de l'ammoniaque. Et rien, dans la structure moléculaire de l'ammoniaque, ne permet de prédire ou d'expliquer qu'il possède une odeur âcre désagréable¹. La même idée sous-tend les analyses de Nagel et Jackson. Même si, par hypothèse, un scientifique disposait d'une connaissance parfaite des mécanismes physiologiques sous-jacents au déplacement par écholocalisation ou à la perception du rouge, ce scientifique ne pourrait toujours pas expliquer pourquoi cela fait tel effet, pour le sujet, de se déplacer par écholocalisation ou de voir du rouge.

Ces considérations laissent penser que la conscience phénoménale résiste à toute explication réductive. Comme le dit Nagel, sans la conscience phénoménale, le problème corps-esprit perd beaucoup de son intérêt ; mais avec la conscience phénoménale, il paraît « sans espoir de solution »². Rosenthal, lui aussi, a bien résumé la situation : « Aucun

¹. Nous empruntons cet exemple à C. D. Broad, *The Mind and its Place in Nature*, London, Kegan Paul, 1925, p. 71.

². T. Nagel, « What it is Like to be a Bat ? », art. cit., p. 436, trad. fr., p. 392. L'idée que la conscience rend l'esprit humain incompréhensible était déjà avancée par le physiologiste Emil Du Bois-Reymond dans sa célèbre conférence de 1872 sur les « limites » des sciences naturelles, cf. *Über die Grenzen des Naturerkennens*, Leipzig, Veit & Comp, 1-2 1872, p. 28-29, trad. fr. (anonyme), « Les bornes de la philosophie naturelle », *Revue scientifique de la France et de l'étranger*, 2^e série, 15, 1874, p. 343 : « Un cerveau privé de conscience pour une raison quelconque, par exemple dormant sans rêver, n'aurait plus rien de caché pour qui le connaîtrait astronomiquement [= parfaitement] ».

phénomène mental n'est plus central à la compréhension adéquate de l'esprit que la conscience. Et aucun phénomène mental ne semble plus rétif à un examen théorique que cette dernière »¹. Réputée non théorisable, la dimension subjective de l'expérience est ainsi apparue comme l'un des principaux obstacles à une théorie naturaliste ou physicaliste du mental. Il est en conséquence bien compréhensible que les philosophes de l'esprit aient concentré leurs efforts sur l'étude de la conscience phénoménale dans l'espoir de supprimer, de contourner ou de surmonter l'obstacle.

Les tentatives qui ont été faites en ce sens sont multiples. Elles ont d'abord donné naissance à plusieurs options de nature métaphysique et épistémologique, comme le naturalisme éliminativiste de Daniel Dennett (un état est conscient lorsqu'il accède à une certaine « notoriété » dans le cerveau, toute autre propriété soi-disant phénoménale est un « feu follet » ou une illusion de théoricien), le mystérianisme de Colin McGinn (la conscience est un phénomène naturel que nous ne pourrions jamais expliquer, un « mystère »), ou encore le dualisme naturaliste de David Chalmers (la conscience est un phénomène naturel explicable à condition d'en chercher une explication non réductive)². Ces diverses options, sur lesquelles nous ne reviendrons pas ici, ont généré une abondante littérature et sont relativement connues, y compris dans le monde francophone³.

¹. D. Rosenthal, « Two Concepts of Consciousness », *Philosophical Studies* 49, 1986, p. 329, trad. fr. par D. Ipperciel, « Deux concepts de conscience », dans D. Fisette et P. Poirier (éds.), *Philosophie de l'esprit*, t. II : *Problèmes et perspectives*, Paris, Vrin, 2003, p. 151.

². Voir D. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown and Company, 1991, trad. fr. par P. Engel, *La Conscience expliquée*, Paris, Odile Jacob, 1993 ; *Id.*, *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2005, trad. fr. par C. Pichevin, *De beaux rêves. Obstacles philosophiques à une science de la conscience*, Paris, L'Éclat, 2008 ; rééd. Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 2012 ; C. McGinn, *The Character of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1982, ²1996 ; *Id.*, *The Problem of Consciousness*, Oxford, Blackwell, 1991 ; D. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1996, trad. fr. par S. Dunand, *L'Esprit conscient*, Paris, Ithaque, 2010. L'expression « mystérianisme » a été forgée par O. Flanagan, *Consciousness Reconsidered*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1993, p. 9. Flanagan distingue le « nouveau mystérianisme », qui est une forme de monisme naturaliste (la conscience est un phénomène naturel), et l'« ancien mystérianisme », qui est dualiste (la conscience est incompréhensible car elle possède des propriétés non naturelles).

³. Les traductions françaises mentionnées dans la note précédente en témoignent. Pour un aperçu en français, on pourra se reporter aux volumes édités par Denis Fisette et Pierre Poirier : *Philosophie de l'esprit*, t. I et t. II, Paris, Vrin, 2002 et 2003. Voir aussi le t. III, en préparation, qui porte sur la conscience dans une perspective assez différente de celle adoptée ici.

Cependant, plus ou moins au moment où ces théories se mettaient en place, on a vu surgir un ensemble de préoccupations nouvelles, qui allaient renouveler en profondeur les débats. Ces préoccupations ont notamment été motivées par une exigence de nature descriptive. Certains auteurs soutiennent, en effet, qu'avant même d'adopter une position métaphysique ou épistémologique déterminée, il convient d'accomplir une *tâche préalable*, qui est de *décrire* les aspects constitutifs du mental et la manière dont ils sont connectés les uns aux autres. L'idée est fondamentalement la suivante : avant de chercher à expliquer la conscience phénoménale, il faudrait d'abord s'entendre sur ce qu'elle est ; il faudrait d'abord savoir de quoi on parle au juste lorsqu'on parle de conscience phénoménale ou d'effet que cela fait. Bref, avant de chercher à expliquer les phénomènes en question, il faudrait clarifier leur nature.

Cette exigence descriptive ne vient pas seulement, comme on pourrait s'y attendre, d'auteurs proches de la tradition phénoménologique ¹. D'autres voix se sont fait entendre récemment en ce sens. C'est notamment le cas de Graham, Horgan et Tienson. Selon eux, la métaphysique de l'esprit doit être précédée par une clarification préalable destinée à fixer ce que l'on entend au juste par un terme comme « mental » :

Le matérialisme a certaines caractéristiques saillantes qui le rendent attractif aux yeux de beaucoup de philosophes. Et il fournit un programme de recherche métaphysique qui est largement encouragé. Mais, d'après notre conception, un prélude important à la métaphysique de l'esprit, qu'elle soit matérialiste ou autre, est l'obligation que nous avons de commencer par concevoir correctement ce qui fait du mental quelque chose de « mental » ou, à tout le moins, de « mental au sens paradigmatique du terme ». Pour nous, c'est la présence interdépendante de la conscience et de l'intentionnalité. Le mental est mental car il est conscient et possède une structure intentionnelle ².

Bien qu'elles soient surtout motivées par le naturalisme ambiant, les théories représentationnelles de la conscience phénoménale, qui font

¹. Parmi les contemporains, Dan Zahavi, notamment, plaide explicitement pour une approche phénoménologique en philosophie de l'esprit. Voir, notamment, S. Gallagher et D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, London, Routledge, 2008, p. 6 : « L'une des idées sous-jacentes de la phénoménologie est que la préoccupation pour ces problèmes métaphysiques tend à dégénérer en discussions hautement techniques et abstraites qui perdent tout contact avec le véritable thème : l'*expérience* ».

². G. Graham, T. Horgan et J. Tienson, « Consciousness and Intentionality », dans M. Velmans et S. Schneider (éds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Oxford, Blackwell, 2007, p. 482 (traduction dans ce volume).

l'objet du présent recueil, répondent partiellement à ce *desideratum*. Ces théories ont littéralement explosé à partir du milieu des années 1990. L'idée qui les anime est que la manière la plus prometteuse de rendre compte de la conscience phénoménale est d'analyser les expériences subjectives en termes de représentations ou en termes de « direction intentionnelle ». Elles suggèrent ainsi qu'un état mental est un état représentationnel, et que le « ressenti subjectif » qui caractérise certains états mentaux conscients n'est lui-même rien d'autre qu'une manière de représenter le monde. Le représentationnalisme contemporain soutient en effet qu'avoir l'expérience d'un mal de tête, pour reprendre cet exemple, équivaut à se représenter quelque chose et donc, en ses termes, à être intentionnellement dirigé vers quelque chose. C'est pourquoi ces théories sont parfois rassemblées sous le label de « représentationnalisme » ou d'« intentionalisme »¹.

L'apparition des théories représentationnelles a profondément bouleversé la position même de ce que Chalmers appelait le « problème difficile » (*hard problem*) de la conscience. Comme nous le verrons en détail plus loin, l'approche représentationnelle est toutefois loin de faire l'unanimité. Elle comporte en outre plusieurs variantes concurrentes.

Historiquement, l'une des premières versions de l'approche représentationnelle est celle développée par David Malet Armstrong dans *A Materialist Theory of the Mind* (1968). Selon Armstrong, il y a une différence entre vivre un état mental de façon consciente et vivre le même état mental sans s'en apercevoir. Aussi y aurait-il, par exemple, des perceptions inconscientes. L'exemple d'Armstrong, devenu célèbre, est celui d'un conducteur qui, au moment d'arriver à destination, réalise qu'il a parcouru une partie du chemin sans s'en être aperçu :

C'est quelque chose qui peut arriver lorsqu'on conduit sur de très longues distances dans des conditions monotones. On peut « parvenir à » un certain point et réaliser qu'on a conduit de nombreux kilomètres sans avoir eu conscience de conduire ni, peut-être, de quoi que ce soit d'autre.

¹. On ne confondra pas ici le représentationnalisme contemporain avec le représentationnalisme classique, habituellement associé aux empiristes britanniques. Le représentationnalisme classique réside essentiellement dans la thèse selon laquelle l'esprit ne se rapporte directement ou immédiatement qu'à des représentations ou à des *ideas*. Le représentationnalisme contemporain, de son côté, stipule que faire l'expérience d'un état mental équivaut à se représenter quelque chose ou à être intentionnellement dirigé vers quelque chose. En outre, pour les défenseurs du représentationnalisme standard (Fred Dretske, Michael Tye, Gilbert Harman et d'autres), il n'y a justement pas lieu de faire de distinction entre représentationnalisme et intentionalisme. Cette position est toutefois contestée par d'autres auteurs, notamment par Tim Crane, qui défend une forme spécifique d'intentionnalisme admettant la distinction entre mode, contenu et objet intentionnels. Voir *infra*.

On a gardé la voiture sur la route, changé les vitesses, même, ou utilisé le frein, mais tout cela dans un état d'« automatisme »¹.

Pour Armstrong, une théorie satisfaisante de l'esprit doit rendre compte de la conscience, c'est-à-dire, par exemple, de la différence entre percevoir quelque chose consciemment et percevoir quelque chose sans en avoir conscience. Si l'on admet qu'un état mental est un état interne apte à produire certains comportements (un état interne qu'Armstrong identifie à un état du cerveau), alors un état mental *conscient* doit être quelque chose de plus.

La solution d'Armstrong s'inspire de la théorie du « sens interne » que l'on fait habituellement remonter à John Locke. Dans son *Essai sur l'entendement humain*, Locke affirme que « la conscience est la perception de ce qui se passe pour un homme dans son propre esprit »². Ainsi, soutient à son tour Armstrong, vivre un état mental de façon consciente équivaut à percevoir que l'on est dans cet état mental – donc, d'une certaine manière, à *se représenter* que l'on est dans cet état mental. D'après cette conception, le conducteur attentif ne se représenterait pas seulement la route ; en ayant conscience qu'il perçoit la route, il se représenterait aussi sa représentation de la route. Selon ce modèle, la conscience serait donc assimilable à une représentation d'ordre supérieur (une représentation de représentation), elle-même analogue à une perception³. Le point essentiel est qu'à côté d'une représentation dirigée vers la route, il y aurait une représentation dirigée vers l'état interne « représentation de la route ». La conscience pourrait ainsi être comprise en termes représentationnels.

L'exemple d'Armstrong a fait couler beaucoup d'encre. Cela dit, la version du représentationnalisme contemporain qui a connu le plus de

¹. D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, London, Routledge, 1968, p. 93.

². J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), Livre 2, chap. 1, § 19, rééd. par P. H. Nidditch éd., Oxford, Oxford University Press, 1975, trad. fr. par J.-M. Vienne, *Essai sur l'entendement humain. Livres I et II*, Paris, Vrin, 2001, p. 180. Contrairement à l'hypothèse d'Armstrong, Locke soutient aussi qu'« il est impossible à quiconque de percevoir sans percevoir qu'il perçoit » (*ibid.*, trad. fr., p. 520). Il n'y aurait donc pas de perception inconsciente, contrairement à ce que suggère l'exemple du conducteur. Comme on sait, la thèse qu'il n'y a pas d'état mental non perçu (non conscient) a été reprise et développée par Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1874, rééd. 1911, trad. fr. par M. de Gandillac, revue par J.-F. Courtine, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008.

³. Voir D. M. Armstrong, *A Materialist Theory...*, *op. cit.*, p. 94 : « Je suggère que la conscience n'est rien d'autre que l'*aperception* [awareness] (perception) des états mentaux internes par la personne dont ce sont les états ». Voir aussi *Id.*, *The Nature of Mind and Other Essays*, Cornell, Ithaca, 1981. Sur l'idée de représentations d'ordre supérieur, voir *infra* et toute la deuxième partie de ce recueil.

succès récemment est sans doute la version dite « standard » proposée indépendamment par Fred Dretske et Michael Tye dans deux ouvrages parus en 1995¹. Selon eux, faire l'expérience d'un état mental, ce ne serait rien d'autre que se représenter le monde comme étant d'une certaine manière, donc se trouver dans un état intentionnel. Percevoir du rouge équivaudrait à se représenter tel objet – par exemple, cette rose – comme étant rouge ; éprouver de la jalousie équivaudrait à se représenter telle ou telle personne comme ayant certaines propriétés déterminées (être proche de l'être aimé, occuper une position jugée « enviable », etc.) ; même avoir mal à la tête serait interprétable comme une manière de se représenter quelque chose, à savoir se représenter une partie de notre propre corps comme étant affectée d'un certain dommage corporel. Dans tous les cas, la stratégie générale adoptée par les partisans des théories représentationnelles consiste à soutenir que la conscience phénoménale (la capacité à être le sujet d'une expérience) doit être comprise à partir de la capacité de l'esprit à se représenter le monde ou de sa capacité à être « dirigé vers » quelque chose.

Ces positions sont emblématiques de l'approche représentationnelle. Dans l'immédiat, il n'est certainement pas faux de dire que l'engouement suscité par ces théories a eu pour effet de réorienter les discussions récentes vers un ensemble de questions à la fois très générales et fondamentales : faire soi-même l'expérience de voir une rose rouge, est-ce simplement avoir une représentation au sens le plus large du terme ? Si oui, est-ce avoir (i) une représentation *de la rose rouge*, (ii) une représentation *de soi-même* en train de percevoir la rose rouge, ou (iii) les deux ? À supposer que la représentation de la rose rouge et la représentation de moi-même en train de percevoir visuellement soient deux actes de représentation distincts, quelle relation entretiennent-ils l'un envers l'autre ? À supposer, au contraire, qu'ils forment un seul et unique acte mental, quelles conclusions en tirer concernant le sens des notions de conscience et d'intentionnalité ? Ne faudrait-il pas en déduire que l'intentionnalité et la conscience sont liées de manière plus étroite que ne le pensent une bonne partie des auteurs contemporains ?

La meilleure manière d'aborder ces questions est certainement de repartir d'un problème de nature très générale, à savoir l'articulation entre ce qui est mental, ce qui est intentionnel et ce qui est conscient.

¹. F. Dretske, *Naturalizing the Mind*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1995 ; M. Tye, *Ten Problems of Consciousness. A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1995. Cf. les traductions en première partie de ce recueil.

MENTAL, INTENTIONNEL, CONSCIENT

L'ambition générale qui anime la philosophie de l'esprit est de fournir une théorie scientifique complète et unifiée de l'esprit humain, une théorie susceptible de décrire sa nature et d'expliquer son fonctionnement. Par définition, une théorie *complète* doit rendre compte de tous les aspects ou de toutes les dimensions constitutives de l'esprit ; et une théorie *unifiée* doit intégrer ces dimensions au sein d'un seul cadre descriptif et explicatif. Appelons ces deux caractéristiques l'*exigence de complétude* et l'*exigence d'unification* (nous y reviendrons).

Selon une conception traditionnelle, l'esprit est caractérisé par deux ingrédients ou deux dimensions distinctes : l'intentionnalité et la conscience. L'idée, en somme, est que le mental est foncièrement *bi-dimensionnel* (Figure 1).

<IMAGE Introduction_1>

Figure 1

Comme on sait, « intentionnalité » est un terme technique censé désigner la capacité fondamentale que nous avons de nous rapporter au monde – ou encore : la propriété, exhibée par (au moins certains de) nos états mentaux, d'être à propos de quelque chose (*aboutness*) ou d'être dirigés vers quelque chose (*directedness*). On résume généralement cette idée en disant que toute croyance est croyance en quelque chose (ou que quelque chose est le cas), que tout désir est désir de quelque chose (ou que quelque chose soit le cas), etc.

La question de savoir si *tous* nos états mentaux sont intentionnels, ou si cette propriété n'est instanciée que par certains d'entre eux et non par d'autres, est une question controversée. On associe généralement la thèse de l'intentionnalité du mental à l'héritage de Franz Brentano. D'après Brentano, en effet, l'intentionnalité (ou, dans ses termes, l'inexistence intentionnelle) est « ce qui caractérise le mieux les phénomènes psychiques »¹. Selon cette approche, tout ce qui compte comme mental est donc intentionnel (cette thèse est connue, dans la littérature, sous le nom de *thèse de Brentano*). De nombreux auteurs contemporains – à commencer par Dretske et Tye – considèrent précisément que cette thèse a ouvert la voie à un traitement

¹ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, op. cit., rééd. 1911, p. 137, trad. fr., p. 110.

uniformément intentionnel ou représentationnel de tous les états mentaux. Ils ont ainsi entrepris de montrer que les sensations, les sentiments et les douleurs (soit les états qui se distingueraient par des « qualités » ou des propriétés phénoménales) sont tout autant intentionnels que les croyances.

Mais la controverse, sur ce point, n'est pas nouvelle. L'idée que tout ce qui est mental est intentionnel avait déjà été remise en question par Edmund Husserl. D'une part, Husserl conteste l'intentionnalité des sensations ; d'autre part, il soutient avec Stumpf que, si certains sentiments sont de plein droit considérés comme intentionnels (la joie prise à l'audition d'une mélodie, etc.), il existe une autre classe d'états mentaux – les « sensations affectives » (*Gefühlsempfindungen*) – qui sont dépourvus d'intentionnalité¹. Une conception similaire a été défendue par John Searle au début de son ouvrage sur l'intentionnalité. Dans un passage fameux pris pour cible par la plupart des partisans de l'approche représentationnelle, Searle soutient qu'un état d'exaltation ou de déprime peut très bien être dépourvu de direction intentionnelle, et donc se distinguer des autres états de manière purement qualitative ou phénoménale².

L'un des enjeux de ce débat est naturellement de savoir quels sont les *critères* qui permettent de distinguer les états mentaux les uns des autres et, par conséquent, de les répartir en classes distinctes. Il est aussi de savoir ce qui individue les états mentaux, ce qui fait d'eux les états mentaux qu'ils sont. L'option la plus « libérale » consiste à dire que les états mentaux pourraient bien être individués tantôt par leur contenu intentionnel (une croyance diffère d'une autre en vertu d'un contenu intentionnel différent : on peut croire que *p*, que *q*, etc.), tantôt par leur caractère phénoménal (une douleur diffère d'une autre en vertu de sa qualité différente : lancinante, sourde, aiguë, etc.), tantôt par d'autres facteurs encore (comme le mode ou l'attitude intentionnelle, etc.)³.

¹. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, t. II/1, Leipzig, Niemeyer, 1993, p. 392, trad. fr. par H. Élie et alii, *Recherches logiques*, t. II/2, Paris, PUF, 1961, rééd. 2002, p. 196 : « Quand nous nous brûlons, la sensation de douleur ne peut assurément être mise sur le même plan qu'une conviction, une présomption, une volition, etc., mais elle est sur le même plan que des contenus sensoriels comme le rugueux ou le poli, le rouge ou le bleu, etc. ».

². J. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 2, trad. fr. par C. Pichevin, *L'Intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*, Paris, Minuit, 1985, p. 16.

³. La position des représentationalistes de premier ordre, sur ce point, est claire : un état mental se distingue d'un autre en vertu de son seul contenu intentionnel, c'est-à-dire en vertu seulement de la manière dont il représente le monde. Voir *infra*.

Quoi qu'il en soit, la question reste encore ouverte aujourd'hui de savoir si les adjectifs « mental » et « intentionnel » sont co-extensifs (*Figure 2*). De manière générale, les croyances et les désirs sont habituellement traités comme des états mentaux *paradigmatiquement* intentionnels – *i.e.*, des états qui présentent, de façon non controversée, une structure intentionnelle. Ainsi, si je crois que Paris est en France, ma croyance a un contenu intentionnel déterminé (<que Paris est en France>), susceptible d'être évalué comme vrai ou faux. Pareillement, si je me trouve sur le quai de la gare et si je désire que le train arrive, mon désir a un contenu intentionnel déterminé (<que le train arrive>), susceptible d'être satisfait ou non par l'état du monde¹. En revanche, l'intentionnalité des sentiments, comme le fait de se sentir subitement déprimé ou joyeux (Searle), ou celle des sensations corporelles, comme le fait d'éprouver une douleur cuisante lorsqu'on se cogne le pied ou d'éprouver une sensation diffuse de nausée, a été contestée par certains auteurs et défendue par d'autres. Certains encore, comme Charles Travis (voir *infra*), vont même jusqu'à contester l'association mental/intentionnel.

<IMAGE Introduction_2>

Figure 2

Cela étant dit, les discussions les plus âpres se sont focalisées, récemment, sur un autre terme du triangle : ce qui est conscient. Comme on l'a signalé d'emblée, le terme « conscience » est notoirement ambigu, et la notion de « conscience phénoménale » a été récemment distinguée de plusieurs notions connexes. Les efforts de clarification, dans la littérature, ont heureusement abouti à une taxonomie qui est assez largement partagée par les plupart des philosophes de l'esprit, et qui repose sur différents usages possibles de l'adjectif « conscient ».

D'abord, une première distinction usuelle est due à David Rosenthal (1990)². Elle provient du fait que l'adjectif « conscient » peut s'appliquer

¹. La différence entre les états du genre des croyances et les états du genre des désirs a été thématisée par Searle en termes de « direction d'ajustement » (*direction of fit*) : si les croyances s'accordent ou non au monde, c'est le monde qui satisfait ou non nos désirs. La direction d'ajustement est inversée. Cette différence est une différence relative à l'attitude intentionnelle. Voir J. Searle, *Intentionality*, *op. cit.*

². D. Rosenthal, « A Theory of Consciousness », Bielefeld, Center for Interdisciplinary Research (ZiF), Technical Report 40, 1990, republié dans N. Block *et alii* (éds.), *The Nature of Consciousness : Philosophical Debates*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1997, § 1. Voir aussi le texte de Rosenthal traduit dans ce volume.

aussi bien à un individu ou à une « créature » (*creature consciousness*) qu'à un état mental (*state consciousness*). Je peux dire de mon chat, par exemple, qu'il est conscient ou qu'il est une créature consciente. Mais je peux aussi dire d'un désir qu'il est conscient. Techniquement, on dira que le fait d'être conscient est une propriété qui peut être instanciée par deux types d'entités : les êtres vivants, d'une part ; les états et les actes mentaux, d'autre part (quel que soit, par ailleurs, le statut ontologique qu'on accorde à ce genre d'« entités » – *i.e.*, qu'on les réduise ou non à des états cérébraux).

Comme le remarque Rosenthal, cette première distinction ne suffit toutefois pas à lever les ambiguïtés, car l'adjectif « conscient », dans chacun de ces cas, peut encore revêtir plusieurs significations. Une *créature* peut être dite « consciente » en deux sens : (i) au sens transitif, on dira qu'une créature comme mon chat est consciente *de* son environnement (conscience transitive), par exemple de la souris qui se cache derrière le buffet ; (ii) au sens intransitif, on dira qu'une créature est « consciente » *tout court*, dans la mesure où elle ne se trouve pas profondément endormie ou dans un état comateux (conscience intransitive). Contrairement à la langue française, la langue anglaise dispose de deux termes correspondant à la conscience transitive et à la conscience intransitive : *awareness of* et *awakeness*. Naturellement, ces deux sens ne s'excluent pas : à l'état de veille, mon chat est à la fois conscient *de* son environnement et conscient *tout court*.

Par ailleurs, un *état mental*, à son tour, peut être dit « conscient » en deux sens différents. Cette dernière distinction a été introduite par Ned Block dans un article célèbre (1995) ¹. (iii) En un premier sens, un état mental est conscient si et seulement si le fait d'être dans cet état mental s'accompagne d'un « ressenti distinctif » (*distinctive feel*). Comme on l'a suggéré ci-dessus, on parle à cet égard d'expérience subjective, de « caractère phénoménal » de l'expérience, ou encore de « conscience phénoménale ». (iv) Block distingue en outre la conscience phénoménale de la « conscience d'accès » (*access consciousness*) : un état mental est conscient, en ce dernier sens, si et seulement s'il est « disponible » pour des processus cognitifs (raisonnements, etc.). Une fois encore, ces deux sens du terme « conscient » ne s'excluent pas automatiquement, et on peut très bien soutenir qu'un état n'est phénoménalement conscient que s'il est accessible à la conscience ².

¹. N. Block, « On a Confusion about a Function of Consciousness », *Brain and Behavioral Sciences* 18/2, 1995, p. 227-247.

². Vor, *e.g.*, l'article de Graham, Horgan et Tienson traduit dans ce volume.

Quoi qu'il en soit, la question de savoir si *tous* nos états mentaux présentent un caractère conscient est, là aussi, une question controversée. Autrement dit, la question reste ouverte de savoir si les adjectifs « mental » et « conscient » sont co-extensifs (*Figure 3*). On aborde habituellement ce problème par le biais de la question suivante : existe-t-il des états mentaux inconscients, c'est-à-dire essentiellement des états dans lesquels nous nous trouvons mais auxquels nous n'avons pas accès d'un point de vue cognitif (des états inconscients au sens de la conscience d'accès) ?

<IMAGE *Introduction_3*>

Figure 3

Un autre aspect du problème de la co-extensivité du mental et du conscient se décline en termes de conscience phénoménale : on peut effectivement se demander si toutes les classes d'états mentaux ont une *phénoménologie* distinctive, propre et irréductible¹. En particulier, y a-t-il plusieurs types de caractères phénoménaux primitifs (*primitivisme*) ? D'une part, *certain*s au moins de nos états mentaux sont typiquement considérés comme pourvus d'une dimension phénoménale. C'est le cas de la perception sensible, qui semble à l'évidence constituée pour partie de sensations visuelles, auditives, etc., et des sensations corporelles (douleur, etc.). Bref, un état sensoriel est un état qui semble être constitutivement déterminé par une certaine dimension vécue ou expérientielle. Songez de nouveau à l'effet que cela fait de sentir l'odeur de l'ammoniaque, à l'effet que cela fait d'avoir mal à la tête, etc. Ces états sont dits « constitutivement déterminés » par le fait d'être vécus subjectivement (en première personne) au sens où une douleur qui ne serait pas ressentie par quelqu'un ne serait pas une douleur : pour la douleur, comme le dit Armstrong en détournant la maxime de Berkeley, *esse est sentiri* – être, c'est être senti². La douleur semble constituer un

¹. Les termes « phénoménologie » et « phénoménologique » ne font naturellement pas référence ici à la tradition phénoménologie (Brentano, Husserl, Heidegger, Sartre, etc.), mais à la discipline qui s'intéresse au caractère phénoménal du mental ou qui étudie le mental sous l'angle phénoménal (donc, foncièrement, depuis le point de vue de la « première personne »).

². D. M. Armstrong, *Bodily Sensations*, London, Routledge & Kegan Paul, 1962, p. 50. Le cas de la douleur a généré une abondante littérature – le caractère phénoménal offrant là une résistance forte aux multiples tentatives d'interprétation représentationnelle, fonctionnelle ou représentationnelle-cum-fonctionnelle. Voir surtout les contributions rassemblées dans M. Aydede (éd.), *Pain. New Essays on Its Nature and the Methodology of Its Study*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2005.

cas d'état mental *phénoménal* par essence. Mais qu'en est-il des états mentaux cognitifs, comme la simple compréhension du sens d'une phrase ? Y a-t-il vraiment une différence phénoménale, comme le soutient Galen Strawson ¹, entre le fait d'entendre et de comprendre spontanément une phrase dans sa langue maternelle et le fait d'entendre une phrase dans une autre langue ? Y a-t-il une phénoménologie cognitive comme il y a une phénoménologie sensorielle ?

Cette question – qui s'applique tout aussi bien aux états conatifs (désirs, volitions, souhaits, espoirs, etc.) qu'aux états cognitifs – est encore ouverte à l'heure actuelle. Graham, Horgan et Tienson, notamment, plaident en faveur d'une compréhension large de la notion de caractère qualitatif ou de qualia : d'après eux, même un état intentionnel comme penser que les lapins ont une queue présente une dimension subjective ou phénoménale. Plus exactement, ils soutiennent que les croyances possèdent un caractère phénoménal qui contribue à fixer leur contenu intentionnel – lequel doit donc être appelé, plus proprement, un contenu *intentionnel-phénoménal* ².

Nous reviendrons sur ce dernier aspect. Dans l'immédiat, il suffit de noter que, lorsqu'elle n'est pas purement et simplement contestée, l'existence même d'une dimension phénoménale du mental soulève d'importantes questions : étant admis que certains au moins de nos états mentaux possèdent une dimension phénoménale, comment expliquer (i) l'existence même d'un caractère (phénoménal-)subjectif et (ii) la présence de *tel* caractère (phénoménal-)qualitatif, plutôt que tel autre ³ ? La réponse à ces questions apportée par les partisans des théories représentationnelles consiste, *grosso modo*, à repenser l'articulation entre intentionnalité et conscience.

¹. G. Strawson, *Mental Reality*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1994, p. 5-6.

². Voir G. Graham, T. Horgan et J. Tienson, « Consciousness and Intentionality », art. cit. (traduction dans ce volume). Outre le passage de Strawson mentionné ci-dessus, le travail qui a ouvert la voie à l'idée de phénoménologie cognitive est l'article de D. Pitt, « The Phenomenology of Cognition Or What Is It Like to Think that P? », *Philosophy and Phenomenological Research* 69, 2004, p. 1-36. Il existe à ce jour deux recueils importants consacrés à la phénoménologie des états cognitifs : T. Bayne et M. Montague (éds.), *Cognitive Phenomenology*, Oxford, Oxford University Press, 2011 ; T. Breyer et C. Gutland (éds.), *Phenomenology of Thinking. Philosophical Investigations in the Character of Cognitive Experiences*, London, Routledge, 2015.

³. Cf. U. Kriegel, *Subjective Consciousness, op. cit.*, p. 1 sq. (traduction dans ce volume).

INTENTIONNALITE ET CONSCIENCE

Nous avons vu que le programme philosophique d'une analyse de l'esprit, depuis les années 1970-80, s'est déployé dans deux directions : la première selon l'axe mental-intentionnel et la seconde selon l'axe mental-conscient. Ces axes de recherche correspondent à deux dimensions réputées constitutives du mental, à savoir l'intentionnalité et la conscience (thèse de la *bi-dimensionnalité* du mental). Mais nous avons aussi vu que la philosophie de l'esprit est animée par une double exigence de complétude et d'unification : une bonne théorie de l'esprit doit être une théorie à la fois complète et unifiée. Or, manifestement, ces exigences entrent en conflit sitôt que l'on admet le caractère bi-dimensionnel du mental.

Cette situation est la source d'un imposant problème. La difficulté, en la matière, provient du fait que l'exigence de complétude semble difficilement compatible avec l'exigence d'unification. On peut se représenter le problème sous la forme du dilemme suivant. (i) Si notre théorie de l'esprit doit être complète, alors elle doit englober à la fois une théorie de l'intentionnalité et une théorie non intentionnelle de la conscience – à supposer qu'une telle théorie soit tout simplement possible ; mais si elle englobe une théorie de l'intentionnalité et une théorie de la conscience, alors elle n'est pas unifiée, car elle se compose de *deux* théories distinctes et non d'une seule. Respecter l'exigence de complétude implique apparemment d'abandonner l'exigence d'unification. Inversement, (ii) si notre théorie de l'esprit doit être unifiée, alors elle doit être *ou bien* une théorie de l'intentionnalité, *ou bien* une théorie de la conscience ; mais si elle est une théorie de l'intentionnalité (respectivement, de la conscience), elle n'est pas complète, car elle échoue à intégrer la dimension consciente (respectivement, intentionnelle) du mental. Respecter l'exigence d'unification implique apparemment d'abandonner l'exigence de complétude.

Pour échapper à ce dilemme, plusieurs voies s'offrent aux philosophes de l'esprit. Par exemple, on peut remettre en question les données de départ et nier que la conscience soit une dimension constitutive du mental (*i.e.*, renoncer à la thèse de la bi-dimensionnalité du mental) ; on peut admettre l'existence de la conscience mais renoncer à l'exigence de complétude (ce qui veut dire : renoncer à fournir une théorie de la conscience et se contenter d'une théorie intentionnelle de l'esprit, en reconnaissant qu'elle est comme telle *incomplète*), etc. Bien sûr, on peut aussi conserver l'exigence de complétude et renoncer à

l'exigence d'unification : au lieu d'une théorie de l'esprit, on se retrouverait alors avec *deux* théories, une théorie de l'intentionnalité et une éventuelle théorie de la conscience. Il y a toutefois quelque chose de profondément insatisfaisant à devoir travailler avec deux théories au lieu d'une seule, car cela suggère qu'au bout du compte, aucune ne décrit ni n'explique l'esprit lui-même (mais seulement un certain aspect de l'esprit).

L'approche représentationnelle est née de ce problème. L'une des clés de son succès réside certainement dans le fait qu'elle permet vraisemblablement d'échapper au dilemme sans renoncer aux deux exigences théoriques mentionnées. En fait, la solution préconisée par les représentationalistes repose sur une intuition relativement simple : il s'agit de voir si l'on ne serait pas en meilleure posture, pour étudier le mental, si l'on révisait la manière dont on conçoit habituellement l'articulation entre la dimension intentionnelle et la dimension phénoménale des états mentaux. En un mot, la solution préconisée par les représentationalistes consiste à engager les recherches sur l'esprit dans une troisième direction : selon l'axe intentionnel-conscient (*Figure 4*). Quelle sorte de relation il y a entre l'intentionnalité et la conscience ? Les adjectifs « intentionnel » et « conscient » sont-ils ou non coextensifs ? Tout ce qui est conscient est-il aussi intentionnel (et inversement) ? Mieux encore : produire une théorie de l'intentionnalité ne revient-il pas à produire *ipso facto* une théorie de la conscience (et inversement) ?

<IMAGE *Introduction_4*>

Figure 4

La question de savoir quel genre de relation existe entre l'intentionnel et le conscient est susceptible d'être tranchée de plusieurs manières. La conception traditionnelle repose implicitement sur l'idée d'une *séparabilité mutuelle* ou bilatérale entre intentionnalité et conscience. Accepter l'idée de séparabilité mutuelle renvoie à endosser les deux thèses suivantes :

- (1) Il existe des états mentaux qui sont intentionnels sans être phénoménalement conscients.
- (2) Il existe des états mentaux qui sont phénoménalement conscients sans être intentionnels.

Ceux qui rejettent l'idée d'une phénoménologie cognitive, par exemple, considèrent que les états cognitifs sont un exemple du premier genre. Croire que Paris est la capitale de la France serait un état intentionnel, pourvu d'un contenu déterminé (<que Paris est la capitale de la France>), mais dépourvu de caractère phénoménal spécifique. D'autres (Ned Block, Jaegwon Kim, etc.) considèrent que certains états mentaux, les états affectifs par exemple, sont un exemple du second genre : un sentiment subit de joie ou de « bonne humeur » serait un état conscient sans être nécessairement un état intentionnel, pour peu que la joie ressentie ne soit pas à *propos de* quelque chose.

Ce modèle traditionnel a toutefois été sérieusement remis en question depuis le milieu des années 1990. Comme le note David Chalmers dans un article éclairant consacré au « caractère représentationnel de l'expérience » (2004), la connexion entre intentionnalité et conscience est longtemps restée à l'arrière-plan en philosophie de l'esprit, mais

ces dernières années, cela a commencé à changer. L'interface entre conscience et intentionnalité a fait l'objet d'une attention croissante sur un certain nombre de fronts. [...] Deux groupes philosophiques distincts ont commencé à émerger. L'un se concentre sur les manières dont la conscience pourrait être fondée dans l'intentionnalité. L'autre se concentre sur les manières dont l'intentionnalité pourrait être fondée dans la conscience ¹.

Ces deux groupes correspondent aux *théories représentationnelles de la conscience* et aux théories de l'*intentionnalité phénoménale*.

Les critiques les plus radicales proviennent certainement des théories de l'intentionnalité phénoménale, dont nous parlerons plus loin. D'après ces théories, l'intentionnalité et la conscience ne sont pas deux dimensions séparables, mais sont au contraire étroitement « interdépendantes » ou « inséparables » l'une de l'autre. En bref, les partisans de l'intentionnalité phénoménale rejettent simultanément (1) et (2) au nom d'un « inséparatisme » de principe². Mais d'autres théories ont ouvert la voie à l'inséparatisme. Entre la conception traditionnelle (« séparatiste ») et les théories de l'intentionnalité

¹ D. Chalmers, « The Representational Character of Experience », dans B. Leiter (éd.), *The Future for Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 153.

² Sur l'expression « inséparatisme », voir. G. Graham, T. Horgan et J. Tienson, « Consciousness and Intentionality », art. cit. (traduction dans ce volume); *Id.*, « Phenomenology, Intentionality, and the Unity of the Mind », dans S. Walter, A. Beckermann et B. McLaughlin (éds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 512-537.

phénoménale (« inséparatistes »), il existe en effet plusieurs positions intermédiaires.

L'une de ces positions est défendue exemplairement par John Searle. Contrairement aux partisans de l'intentionnalité phénoménale, Searle n'a pas remis totalement en question l'idée d'une séparabilité entre conscience et intentionnalité. Par exemple, il estime que le fait de se sentir déprimé peut effectivement être considéré comme un état phénoménal non intentionnel, qui se distingue du fait de se sentir joyeux par un certain ressenti subjectif. Il y aurait un « effet que cela fait » de se sentir déprimé qui n'est pas, disons, l'« effet que cela fait » de se sentir joyeux, et qui qualifie l'état mental dont nous faisons l'expérience comme de la déprime plutôt que comme de la « bonne humeur ». La différence, soutient Searle, est simplement une différence de caractère phénoménal, car le fait de se sentir déprimé, comme le fait d'être « de bonne humeur », peut très bien être considéré comme non intentionnel – pour autant, naturellement, que je ne déprime pas *à propos de* quelque chose ou que je ne me réjouisse pas *de* quelque chose. Inversement, Searle estime aussi qu'il existe des états mentaux intentionnels non conscients ou non phénoménaux. L'exemple typiquement invoqué est celui de croyances inconscientes. Dans son ouvrage sur *L'Intentionnalité* (1983), Searle admet donc une certaine séparabilité entre conscience et intentionnalité :

L'Intentionnalité n'est pas la même chose que la conscience. De nombreux états conscients ne sont pas intentionnels, comme par exemple un sentiment soudain d'exaltation, et de nombreux états Intentionnels ne sont pas conscients : par exemple, j'ai toutes sortes de croyances auxquelles je ne pense pas à cet instant et auxquelles je peux n'avoir jamais pensé. Je crois, par exemple, que mon grand-père paternel a passé toute sa vie sans sortir du continent américain, mais, jusqu'à cet instant, je n'avais jamais clairement formulé ni examiné cette croyance ¹.

Cela dit, Searle a toutefois *partiellement* remis en question la séparabilité conscience-intentionnalité en suggérant que la relation entre conscience et intentionnalité était une relation de séparabilité *unilatérale*. Selon lui, la conscience est séparable de l'intentionnalité

¹. J. Searle, *Intentionality*, *op. cit.*, p. 2 ; trad. fr., p. 16. Voir aussi *Id.*, *The Rediscovery of Mind*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992, p. 130, trad. fr. par C. Tiercelin, *La Redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1995, p. 183 : « La conscience est en majeure partie, mais pas en totalité, intentionnelle. Ainsi puis-je simplement éprouver, par exemple, un sentiment de dépression ou d'enthousiasme sans être déprimé ou enthousiasmé par quelque chose en particulier. Dans ces cas, mon sentiment, comme tel, n'est pas intentionnel ».

mais non l'inverse. Searle admet donc (2) l'existence d'états phénoménaux non intentionnels – ce qui signifie qu'il renonce à la *thèse de Brentano* d'après laquelle tout état mental est intentionnel. Mais il pose une condition restrictive en ce qui concerne (1) l'existence d'états intentionnels non conscients. Il soutient que, pour avoir de tels états, il faut au moins avoir par ailleurs des états intentionnels conscients. Un état intentionnel inconscient (une croyance que l'on aurait sans y penser) ne pourrait donc pas exister, selon Searle, sans qu'il y ait au moins d'autres états mentaux conscients. Si cette thèse est vraie, alors une bonne théorie de l'intentionnalité devrait s'appuyer aussi sur une théorie de la conscience :

Je veux maintenant faire une affirmation très forte [...]. L'affirmation est la suivante : seul un être qui pourrait avoir des états intentionnels conscients pourrait avoir des états intentionnels tout court, et tout état intentionnel inconscient est au moins potentiellement conscient. Cette thèse [...] a pour conséquence qu'une théorie complète de l'intentionnalité requiert que l'on rende compte de la conscience ¹.

Une autre position intermédiaire, entre le séparatisme et l'inséparatisme, est celle adoptée par les partisans de l'approche représentationnelle. Comme Searle, les représentationalistes standards (Dretske, Tye *et alii*) renoncent partiellement à concevoir l'intentionnalité et la conscience comme deux dimensions mutuellement séparables. Mais contrairement à lui, ils soutiennent, d'abord, qu'il n'y a pas d'états conscients non intentionnels, ensuite, que c'est l'intentionnalité qui est séparable de la conscience et non l'inverse. Autrement dit, ils admettent (1) l'existence d'états intentionnels non phénoménaux et ils rejettent (2) l'existence d'états phénoménaux non intentionnels. Ils défendent donc l'idée que tous les états mentaux phénoménalement conscients sont intentionnels – une affirmation qui est aussi partagée par certains partisans de l'intentionnalité phénoménale ². Dans l'immédiat, il faut insister sur le fait que le traitement représentationnel de la conscience est parfois présenté, à juste titre, comme une *intentionalisation* de la conscience. Comme le note

¹. J. Searle, *The Rediscovery of Mind*, Cambridge (Mass.), *op. cit.*, p. 132, trad. fr., p. 185.

². C'est ce que Horgan et Tienson appellent *l'intentionnalité de la phénoménologie* : Cf. T. Horgan et J. Tienson, « The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality », dans D. Chalmers (éd.), *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 520 : « Les états mentaux du type de ceux qui sont communément mentionnés comme étant paradigmatiquement phénoménaux [...] ont un contenu intentionnel qui est inséparable de leur caractère phénoménal ».

Chalmers, si l'ambition des théories de l'intentionnalité phénoménale est de fonder l'intentionnalité dans la conscience, celle des théories représentationnelles est de *fonder la conscience dans l'intentionnalité*¹. C'est pourquoi l'approche représentationnelle a parfois été désignée comme un « intentionalisme »².

L'approche représentationnelle entend ainsi offrir une solution au dilemme présenté plus haut : nous n'avons besoin de renoncer ni à l'exigence de complétude, ni à l'exigence d'unification, car si la conscience phénoménale peut être intégralement décrite en termes de contenus représentationnels (ou d'intentionnalité), alors une seule théorie – une théorie intentionnelle de l'esprit – suffira à faire le travail. Ce point de vue est bien résumé par William Lycan, qui plaide pour une « hégémonie de la représentation » :

L'esprit n'a pas de propriétés spéciales qui ne seraient pas épuisées par ses propriétés représentationnelles, avec ou combinées à l'organisation fonctionnelle de ses composantes. Il s'ensuivrait que, une fois la représentation elle-même (enfin) comprise, alors non seulement la conscience dans le sens où on l'entend ici mais la subjectivité, les qualia, l'« effet que cela fait », et tout autre aspect du mental seraient explicables en termes de représentation, combinés avec la neurophysiologie sous-jacente organisée de manière fonctionnelle, sans qu'il faille poser un autre ingrédient qui ne serait pas déjà bien compris du point de vue naturaliste³.

Tout ce que l'on vient de dire suffit à situer sommairement l'approche représentationnelle dans la vaste constellation de problèmes liés à la conscience.

Maintenant, si tous les intentionalistes ou représentationalistes s'accordent sur l'orientation générale de ce programme, leurs avis divergent fortement, en revanche, quant à la manière de le réaliser. Ces divergences de vues ont donné naissance à plusieurs variétés de représentationalisme qui se présentent, au moins partiellement, comme des approches concurrentes. Dans l'ensemble, les théories représentationnelles de la conscience se divisent en trois groupes : le représentationalisme standard (« représentationalisme de premier

¹. Voir la citation de D. Chalmers (« The Representational Character... », art. cit., p. 153) que nous avons donnée *supra*.

². Comme on l'a noté, les étiquettes « intentionalisme » et « représentationalisme » sont parfois utilisées de manière interchangeable. Voir, *e.g.*, M. Tye, *Ten Problems...*, *op. cit.*, p. 134 ; A. Byrne, « Intentionalism Defended », *The Philosophical Review* 110/2, 2001, p. 199-240.

³. W. Lycan, *Consciousness and Experience*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2006, p. 11.

ordre », *First-Order Representationalism* ou FOR pour faire bref), le représentationalisme d'ordre supérieur (*Higher-Order Representationalism* ou HOR) et l'auto-représentationalisme (*Self-Representationalism*). Nous allons à présent considérer de plus près chacun de ces groupes.

LE REPRESENTATIONALISME DE PREMIER ORDRE

Le représentationalisme de premier ordre est essentiellement associé aux noms de Fred Dretske et Michael Tye. On situe généralement son apparition en 1995¹. Selon le représentationalisme de premier ordre, un état mental est phénoménalement conscient en vertu du fait qu'il *représente* quelque chose. Plus exactement, les partisans du représentationalisme standard soutiennent que la conscience phénoménale n'est rien en dehors ou à côté de l'intentionnalité : le caractère phénoménal d'un état mental est « épuisé » (*exhausted*) par le contenu de celui-ci. Cette thèse est parfois appelée *exhaustion thesis*². L'idée directrice, en un mot, est qu'il n'y a pas d'ingrédient extra-intentionnel : un état mental est intégralement individué par son contenu.

Une bonne manière de résumer cette conception est de dire que les propriétés phénoménales (*e.g.*, les couleurs dont on fait l'expérience subjective lorsque nous les voyons nous-mêmes) ne sont pas des propriétés *de* l'expérience, mais de ce qui est représenté *dans* l'expérience. Ce n'est pas mon expérience de voir du rouge qui possède une qualité particulière qui l'individue (l'identifie et la distingue des autres) ; ce qui l'individue, c'est ce qu'elle représente : un objet – un livre, un pan de mur, etc. – comme ayant *telle* nuance de rouge.

¹. F. Dretske, *Naturalizing the Mind*, *op. cit.* ; M. Tye, *Ten Problems...*, *op. cit.* Pour une introduction, voir W. Lycan, « Representational Theories of Consciousness », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Printemps 2005), dans E. Zalta (éd.), <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2005/entries/consciousness-representational>> ; W. E. Seager et D. Bourget, « Representationalism about Consciousness », dans M. Velmans et S. Scheider (éds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Oxford, Blackwell, 2007, p. 261-276 ; M. Tye, « Appendix : Representationalism », dans *Id.*, *Consciousness and Persons. Unity and Identity*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2003, p. 165-176.

². Voir W. E. Seager et D. Bourget, « Representationalism about Consciousness », art. cit., p. 263 : « Le caractère phénoménal d'un état mental est épuisé (*exhausted*) par son contenu = pour tout caractère phénoménal P il y a un contenu C tel qu'un état mental avec P n'est rien de plus qu'un état phénoménal avec C comme contenu ».

Concrètement, on dira alors que deux états mentaux diffèrent l'un de l'autre si et seulement s'ils possèdent un contenu représentationnel différent. Il n'y aurait donc pas de différences phénoménales (ou qualitatives) non intentionnelles entre mes expériences – ou, plus exactement : toutes les différences phénoménales seraient *in fine* des différences intentionnelles, des différences de contenu. Faire une typologie des états mentaux reviendrait donc, en somme, à faire une typologie des représentations.

Pour reprendre un exemple de Dretske¹, entendre Paul jouer du piano et croire que Paul joue du piano sont deux états qui représentent quelque chose, ce sont deux *représentations* ; simplement, l'une est une représentation sensorielle (non conceptuelle), tandis que l'autre est une représentation conceptuelle. Cela signifie simplement que je peux entendre Paul jouer du piano même si je ne possède pas le concept de piano ; mais je ne peux pas croire que Paul joue du piano sans posséder le concept de piano.

Bien qu'elles présentent certaines divergences, les théories de Dretske et de Tye reposent sur une conception très semblable de l'intentionnalité ou de la représentation. D'après cette conception, être intentionnel équivaut à représenter le monde comme étant d'une certaine manière, et représenter le monde comme étant d'une certaine manière équivaut à avoir un contenu de représentation (ou un contenu *tout court*). Plus exactement, on reconnaît une représentation, selon eux, à la présence d'une relation spécifique de *co-variance causale*. L'exemple typique est celui du thermomètre ou du compteur de vitesse : le niveau de mercure dans le thermomètre *représente* la température dans la pièce dans la mesure où il co-varie avec les variations de températures ; de même, la position de l'aiguille du compteur représente la vitesse du véhicule dans la mesure où elle co-varie avec l'accroissement ou le décroissement de la vitesse. Ces exemples illustrent des représentations de nature conventionnelle. Mais il existe aussi, d'après cette manière de voir, des représentations naturelles partout où l'on peut identifier de telles relations de co-variance en situations standard (*e.g.*, les lignes visibles lorsqu'on coupe le tronc d'un arbre représentent son âge, etc.).

Naturellement, l'idée de co-variance causale, à elle seule, ne suffit pas à déterminer ce qui est représenté. Dans son ouvrage de 1981, *Knowledge and the Flow of Information*, Dretske discute l'exemple suivant : comment expliquer que le fait d'entendre la sonnette de la porte d'entrée représente la sonnette de la porte d'entrée et non autre

¹. F. Dretske, « The Representational Character... », art. cit., p. 9 (traduction dans ce volume).

chose ? Comment expliquer que mon audition ait tel contenu intentionnel (représentationnel) plutôt que tel autre ?¹ La théorie causale de la perception, qui consiste à soutenir que ce qui est représenté est ce qui cause ma perception, présente de considérables difficultés. Le fait que la sonnette retentisse fait partie d'une « chaîne causale » qui inclut d'autres faits : quelqu'un appuie sur le bouton, il y a du courant qui passe dans les cables électriques, le marteau vient frapper la cloche, les vibrations de l'air frappent mes tympans, etc. Tous ces faits font partie de la même chaîne causale. Pourtant, on ne dit pas qu'on perçoit le bouton de la sonnette ni le courant électrique, mais la sonnette de la porte d'entrée. Il faut donc qu'une condition supplémentaire soit remplie pour que l'on puisse fixer le contenu représentationnel. Selon Dretske, le facteur décisif est la *fonction* que joue le son de la sonnette : la sonnette a été conçue *pour* signaler la présence de quelqu'un devant la porte d'entrée. Ce modèle, peut-on soutenir, se laisse généraliser. Ce qui est déterminant pour fixer le contenu d'un état mental, c'est la fonction de l'état au sein du système total de l'organisme. La conception représentationnelle est donc ici largement combinée à une approche fonctionnelle du mental : un état mental, au sens où l'entend Dretske, n'est rien d'autre qu'un certain contenu informationnel combiné à un certain *rôle causal ou fonctionnel*.

L'argument principal en faveur du représentationalisme standard est l'« argument de la transparence » de la conscience (*transparency argument*). Cet argument est inspiré d'un passage de la « réfutation de l'idéalisme » de George E. Moore (1903), bien qu'il soit douteux que Moore introduise l'idée de « transparence » de l'expérience dans le même sens que les représentationalistes standards :

En général, ce qui fait de la sensation de bleu un fait mental semble nous échapper ; elle semble, si je peux utiliser une métaphore, être transparente – nous regardons à travers elle et ne voyons que le bleu².

Ce passage a inspiré la formulation contemporaine de l'argument de la transparence. Elle apparaît pour la première fois sous la plume de

¹. Cf. F. Dretske, *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1981, p. 156 *sq.*

². G. E. Moore, « The Refutation of Idealism » (1903), dans *Philosophical Studies*, Kegan Paul, 1922, p. 20. Juste après avoir affirmé que l'élément mental est « pour ainsi dire diaphane » et n'est *habituellement* pas distingué de l'élément physique, Moore ajoute : « Mais il *peut* être distingué si nous regardons assez attentivement et si nous savons qu'il y a quelque chose à regarder » (G. E. Moore « The Refutation of Idealism », *Mind* 12, 1903, republié dans *Id.*, *Philosophical Studies*, London, Kegan, 1922, p. 25). Voir A. Kind, « What's so transparent about transparency ? », *Philosophical Studies* 115/3 (2003), p. 225-244.

Gilbert Harman dans un article célèbre intitulé « La qualité intrinsèque de l'expérience » (1990). Harman présente les choses de la manière suivante :

Lorsque vous voyez un arbre, vous ne faites pas l'expérience de quelconques traits qui seraient des traits intrinsèques de votre expérience. Regardez un arbre et essayez de tourner votre attention vers les caractéristiques intrinsèques de votre expérience visuelle. Je prédis que vous trouverez que les seules caractéristiques vers lesquelles diriger votre attention seront les caractéristiques de l'arbre présenté, en ce compris les caractéristiques relationnelles de l'arbre « vu depuis ici » ¹.

L'idée générale est que, lorsque nous essayons de décrire l'expérience que nous vivons en ce moment (par exemple, la vision d'un arbre), tout ce que nous pouvons décrire, ce sont des propriétés de ce qui est représenté dans l'expérience, des propriétés du contenu (la couleur des feuilles de l'arbre, sa situation par rapport à nous, etc.). Selon cette ligne de raisonnement, la conscience est transparente ou diaphane. Notre regard « passe » à travers elle comme à travers une vitre propre, et va directement dans le monde, tel qu'il est représenté dans l'expérience que nous en avons. Dans le sillage de Harman, Tye formule à son tour le raisonnement de la manière suivante :

Focalisez votre attention sur un carré qui a été peint en bleu. Intuitivement, vous êtes directement conscient du caractère bleu et du caractère carré comme étant là dans le monde éloignés de vous, comme des caractéristiques d'une surface externe. Maintenant, dirigez votre regard vers l'intérieur et essayez de devenir conscient de votre expérience elle-même, à l'intérieur de vous, indépendamment de ses objets. Essayez de focaliser votre attention sur une caractéristique quelconque de l'expérience, une caractéristique qui la distingue d'autres expériences et qui serait quelque chose d'autre que le fait d'être une expérience *de* [ceci ou cela]. La tâche semble impossible : notre conscience semble toujours glisser à travers l'expérience vers le caractère bleu et le caractère carré, en tant qu'instanciés ensemble dans un objet externe. En tournant notre esprit vers l'intérieur pour assister à l'expérience, il semble que l'on se concentre en fin de compte, encore une fois, sur ce qui est dehors, sur des caractéristiques externes ou des propriétés externes. Et cela reste le cas même s'il n'y a pas réellement de carré bleu en face de nous – si, par exemple, nous sommes victimes d'une illusion ².

¹. G. Harman, « The Intrinsic Quality of Experience », *Philosophical Perspectives*, vol. 4, 1990, p. 39.

². M. Tye, *Ten Problems...*, *op. cit.*, p. 30-31. Un chapitre entier de cet ouvrage est traduit dans la première section, *infra*.

Ces formulations renferment un certain nombre de difficultés, et de nombreux auteurs considèrent aujourd'hui que l'argument de la transparence échoue à démontrer ce qu'il prétend démontrer¹. Néanmoins, que l'argument soit tenu pour convaincant ou pas, le représentationalisme standard demeure une orientation particulièrement répandue dans la littérature. Il y a sans doute plusieurs raisons à cela. D'abord, comme on l'a laissé entendre, l'avantage majeur des théories représentationnelles de la conscience tient sans doute au fait qu'elles offrent une issue au dilemme généré par l'exigence de complétude et l'exigence d'unification. Mais certaines de ces théories jouissent aussi d'une popularité considérable en raison du fait qu'elles semblent rendre possible, malgré tout, une approche *réductive* de la conscience. À supposer, en effet, qu'il soit possible de rendre compte de la conscience phénoménale en termes d'intentionnalité, et à supposer qu'il soit possible de rendre compte de l'intentionnalité en termes naturalistes (par exemple, en termes de contenus informationnels et de rôle causal), alors il serait possible de rendre compte de la conscience phénoménale en termes naturalistes. L'approche intentionnelle en matière de conscience phénoménale peut donc sembler particulièrement attractive dans le contexte des sciences cognitives, car elle permettrait d'expliquer le plus difficile par le plus facile. Pour la plupart des philosophes de l'esprit, en effet, l'intentionnalité du mental est – à tort ou à raison – non problématique. Et s'il en est ainsi, c'est parce que beaucoup pensent qu'elle peut être expliquée comme une capacité à traiter de l'information ou à faire référence à l'environnement physique extérieur.

Le représentationalisme standard admet un certain nombre de variantes, la principale étant l'alternative suivante : soit le caractère phénoménal d'un état mental est purement et simplement *identique* à son caractère intentionnel (représentationalisme fort, *strong representationalism*), soit il « survient sur » son caractère intentionnel (représentationalisme faible, *weak representationalism*), au sens où les deux dimensions co-varient nécessairement – ou encore, au sens où toute différence de caractère phénoménal est *ispo facto* corrélée à une différence de contenu intentionnel². De leur côté, Tye et Dretske défendent un intentionalisme fort, reposant sur une thèse d'identité :

¹. La littérature est trop abondante pour être mentionnée. En français, on trouvera un aperçu de quelques difficultés liées à l'argument de la transparence dans A. Dewalque et D. Seron, « Existe-t-il des phénomènes mentaux ? », dans *Philosophie* 124, 2015, p. 105-126.

². Voir, e.g., M. Tye, *Consciousness and Persons*, op. cit., p. 165 sq.

phénoménal = intentionnel. Le fait d'être conscient est identique au fait d'être intentionnellement dirigé vers le monde ou de se le représenter comme étant tel ou tel. Éprouver l'effet que cela fait de voir le bleu de l'océan, ce ne serait donc rien d'autre que se trouver dans un état intentionnel qui représente la scène du monde comme un <océan bleu>.

Le principal défi, pour les représentationnistes standards, est de fournir une interprétation intentionnelle de certains états mentaux réputés non intentionnels. Typiquement, cela inclut les sensations corporelles, les sentiments et les états d'esprits (*moods*). Comme en témoignent les chapitres de Dretske et de Tye traduits dans ce volume ¹, le traitement intentionnel ou représentationnel des expériences subjectives est un maillon central du programme représentationniste standard. Si le caractère phénoménal d'un état est identique à son contenu représentationnel, alors la seule manière de distinguer une douleur d'une autre, un sentiment d'un autre, etc., est de leur assigner des contenus représentationnels différents. La sensation provoquée par une brûlure à la main et celle provoquée par une coupure à la main ne se distingueraient pas l'une de l'autre par un ressenti qualitatif différent. Elles seraient différentes parce qu'elles *représentent ma main* comme étant tantôt brûlée, tantôt coupée.

Il en irait de même, *mutatis mutandis*, pour la différence entre un sentiment de déprime et un sentiment d'enthousiasme. D'après le représentationnisme standard, lorsque je suis déprimé, c'est le monde tout entier qui m'apparaît d'une certaine manière, à savoir d'une autre manière que lorsque je suis joyeux. Je ne me représente certes pas ceci ou cela comme étant l'objet de mon état d'esprit « déprimé », mais il y aurait malgré tout quelque chose qui serait représenté, à savoir l'ensemble de ce qui existe ou « toute chose » (*everything*). Ces états seraient donc intentionnels, à condition de ne pas présupposer que l'« intentionnalité » implique la direction vers tel objet ou tel état-de-choses déterminé. La clé de ces analyses réside donc, très largement, dans l'idée qu'il y a des états pleinement intentionnels (possédant une « directionnalité ») qui ne sont pas dirigés vers quelque chose de déterminé. Ils présentent, pour ainsi dire, une directionnalité indéterminée ².

¹. Voir ici, *infra*, première partie.

². Comparez avec E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, t. II/1, *op. cit.*, p. 396, trad. fr., p. 200 : « *Ou bien* il y a là de simples sensations [...]. *Ou bien* nous disons : il s'agit bien de vécus intentionnels, mais de vécus de telle sorte qu'ils sont caractérisés comme des intentions orientées sans détermination précise, où l'« indétermination » de l'orientation vers l'objet n'a pas la signification d'une privation, mais devrait désigner un caractère descriptif, c'est-à-dire un caractère de représentation ». Husserl, toutefois, semble plutôt

LE REPRESENTATIONALISME D'ORDRE SUPERIEUR

En s'imposant progressivement sur la scène philosophique au milieu des années 1990, le représentationalisme de premier ordre est apparu comme une alternative au représentationalisme d'ordre supérieur dont les bases avaient été jetées par Armstrong. Comme nous venons de l'indiquer, Dretske et Tye affirment qu'être conscient équivaut à avoir une représentation *de premier ordre*, une représentation du monde comme étant tel ou tel. Dans l'ensemble, les partisans du représentationalisme d'ordre supérieur (David Rosenthal, Peter Carruthers, Rocco Gennaro, William Lycan, etc.)¹ soutiennent que l'explication de la conscience phénoménale en termes de contenus représentationnels est correcte ; mais ils estiment aussi que le représentationalisme standard est profondément insatisfaisant.

L'une des questions qui se posent est de savoir si invoquer des différences dans les représentations de premier ordre permet de rendre compte du caractère *subjectif* d'un état mental. Selon les représentationalistes d'ordre supérieur, ce n'est pas le cas. La raison est qu'il semble possible de se représenter quelque chose sans pour autant avoir conscience que l'on se représente cette chose. Par exemple, on peut éviter – et donc, *percevoir* – « inconsciemment » un obstacle lorsqu'on conduit un véhicule ou lorsqu'on marche dans les bois ; on peut éviter l'obstacle « machinalement », lorsque notre attention est accaparée par une conversation ou par autre chose. Il semble plausible de soutenir que, dans ce cas, il y a bel et bien une représentation (de premier ordre) de l'obstacle (mon esprit doit avoir enregistré l'information « obstacle devant »), mais que cette représentation ne s'accompagne pas d'une expérience ou d'un « effet que cela fait », pour le sujet, d'avoir cette représentation. Ce modèle ne suffit donc pas, semble-t-il, à rendre compte du caractère subjectif de l'expérience. L'intuition derrière le

songer à des cas où l'on se représente « quelque chose » d'indéterminé (« ça bruisse », « quelqu'un sonne », etc.) et non, comme Tye, à des cas où l'on se représente « tout » (lorsque je suis déprimé, « le monde me semble gris »).

¹. L'article pionnier en la matière est celui de D. Rosenthal, « A Theory of Consciousness », art. cit. Pour une introduction au représentationalisme d'ordre supérieur, cf. R. Gennaro, « Higher-Order Theories of Consciousness : An Overview », dans *Id.* (éd.), *Higher-Order Theories of Consciousness. An Anthology*, Amsterdam, John Benjamin, 2004, p. 1-13 ; P. Carruthers, « Higher-Order Theories of Consciousness », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Automne 2011), E. N. Zalta éd., <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/consciousness-higher/>>.

représentationalisme d'ordre supérieur est qu'il y a *quelque chose de plus* qui caractérise les états *conscients*.

La solution adoptée par les partisans du représentationalisme d'ordre supérieur consiste à dire qu'un état mental est phénoménalement conscient, non pas en vertu du fait qu'il *représente* quelque chose, mais en vertu du fait qu'il *est représenté* par l'individu même qui se trouve dans cet état mental. Pour Rosenthal, par exemple, lorsque je marche en forêt et que, absorbé par une conversation ou par mes pensées, j'évite machinalement les branches qui se trouvent sur mon passage, je perçois les branches sans me représenter que je perçois les branches. Dans l'expérience consciente, à l'inverse, ma perception des branches est elle-même simultanément représentée, donc fait l'objet d'une représentation d'ordre supérieur. On pourrait ainsi rendre compte de la différence entre un état inconscient (seulement représentant) et un état conscient (représentant *et* représenté).

La motivation principale en faveur d'une telle approche est connue sous le nom de *principe de transitivité*. Elle tient dans le raisonnement suivant. (i) Il existe une différence entre les états mentaux phénoménalement conscients et les états mentaux « inconscients ». L'exemple de « conduite machinale » d'Armstrong suggère qu'un conducteur peut avoir perçu la route sans avoir eu conscience de tous les virages, des changements de vitesse, etc. D'une certaine manière, son cerveau a traité l'information, et il l'a traitée correctement – sans quoi sa voiture aurait quitté la route ou aurait percuté d'autres véhicules – ; il a donc perçu les virages, le bruit du moteur, etc., mais il y a un sens à dire qu'il n'en a pas « eu conscience »¹. (ii) Une théorie satisfaisante de la conscience doit rendre compte de la différence existant entre les états mentaux phénoménalement conscients et les états mentaux inconscients. (iii) Or, encore une fois, une solution apparemment simple et directe consiste à soutenir qu'un état mental est conscient si et seulement si la créature qui se trouve dans cet état mental est consciente

¹. Cf., encore une fois, D. Armstrong, *A Materialist Theory...*, *op. cit.*, p. 93 *sq.* On peut se demander si les théories d'ordre supérieur cherchent vraiment à expliquer la même chose que les théories représentationnelles de premier ordre. On a parfois suggéré qu'elles avaient des cibles différentes : par « conscience phénoménale », les représentationalistes standard visent essentiellement le caractère *qualitatif* de l'expérience (ce qui fait de telle expérience l'expérience qu'elle est, son *identité*), tandis que les représentationalistes d'ordre supérieur visent essentiellement le caractère *subjectif* de l'expérience (son *existence* en tant qu'expérience vécue *tout court*). Même dans ce cas, néanmoins, on peut soutenir que la controverse entre les partisans de ces deux approches n'est pas purement verbale, mais provient d'une conception différente de ce qui fait problème dans la conscience phénoménale. Cf. U. Kriegel, *Subjective Consciousness...*, *op. cit.*, chap. 1 (traduction dans ce volume).

d'être dans cet état mental (conscience transitive). Fondamentalement, l'idée est qu'un état mental conscient est un état mental « dont on est conscient » ou « dont on s'aperçoit » (*which we are aware of*). Selon ce modèle, la conscience d'être dans un état mental ne serait pas foncièrement différente de la conscience de notre environnement : de même qu'être conscient de notre environnement équivaut à se représenter notre environnement, être conscient d'un état mental équivaut à se représenter cet état mental. Simplement, la représentation d'un état mental serait, on l'a dit plus haut, une *représentation de représentation*, *i.e.*, une représentation de second degré ou une représentation d'ordre supérieur ¹.

Notons qu'ici encore, la conscience serait intégralement explicable en termes d'intentionnalité : un état mental est dit « intentionnel » au sens où il représente quelque chose, et il est dit « conscient » au sens où il est lui-même l'objet (intentionnel) d'une représentation d'ordre supérieur qui se dirige sur lui. La conscience s'expliquerait ainsi, pour ainsi dire, par un redoublement de la flèche de l'intentionnalité, par une représentation de représentation.

Les théories représentationnelles d'ordre supérieur connaissent elles aussi un certain nombre de variantes. Selon une conception défendue par certains auteurs (Armstrong, Lycan) ², les représentations d'ordre supérieur sont analogues à des perceptions. Comme on l'a dit, on fait généralement remonter ce modèle à John Locke. Selon ce dernier, l'entendement tire ses idées de deux sources, la sensation et la réflexion. La seconde peut aussi être qualifiée, dit-il, de « sens interne » :

L'autre source d'où l'entendement vient à recevoir des idées, c'est la perception des opérations de notre âme sur les idées qu'elle a reçues par les sens [...]. Quoique cette faculté ne soit pas un sens, parce qu'elle n'a

¹. William Lycan a proposé une formulation du principe de transitivité sous la forme d'un « argument simple » : (1) par définition, un état mental conscient est un état dont le sujet s'aperçoit qu'il est dedans, (2) le « de » en (1) est le « de » de l'intentionnalité, (3) l'intentionnalité est synonyme de représentation (un état « a une chose comme objet intentionnel seulement s'il représente cette chose »), donc (4) l'aperception d'un état mental est une représentation de cet état et (5) un état conscient est un état qui est représenté par un autre état mental du sujet. Cf. W. Lycan, « A Simple Argument for a Higher-Order Representation Theory of Consciousness », *Analysis* 61/269, 2001, p. 3-4.

². Voir D. Armstrong, « What is Consciousness ? », dans *Id.*, *The Nature of Mind and Other Essays*, *op. cit.*, p. 55-67 ; W. Lycan, *Consciousness*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1987 ; *Id.*, « The Superiority of HOP to HOT », dans R. Gennaro (éd.), *Higher-Order Theories of Consciousness*, *op. cit.*, p. 93-113 ; *Id.*, *Consciousness and Experience*, *op. cit.*

rien à faire avec les objets extérieurs, elle s'en rapproche beaucoup, et le nom de sens intérieur ne lui conviendrait pas mal ¹.

Ainsi, de même que nous disposons de « sens externes » nous fournissant des informations sur le monde, nous disposerions d'un « sens interne » nous fournissant des informations sur nos propres états mentaux, via des « perceptions d'ordre supérieur » (*Higher-Order Perceptions*, HOP).

D'autres auteurs, en revanche, considèrent la théorie du sens interne comme très peu plausible et soutiennent que les représentations d'ordre supérieur sont plutôt analogues à des pensées (*Higher-Order Thoughts*, HOT). On dira alors qu'un état mental est conscient si et seulement s'il est accompagné de façon adéquate par la pensée que l'on se trouve dans cet état mental. Le principal défenseur de cette approche est David Rosenthal ².

Rosenthal a soulevé une importante objection contre l'idée que la représentation d'ordre supérieur serait analogue à une perception. Sommairement résumé, son argument se présente comme suit. (i) Toute perception sensible nous met en contact avec quelque chose comme une « qualité sensorielle » (son, couleur, etc.). (ii) Si la conscience de nos propres états mentaux était analogue à une perception, alors elle nous mettrait également en contact avec une qualité sensorielle ou avec quelque chose d'analogue. (iii) La question de savoir à quelle sorte de qualité sensorielle la conscience nous donnerait accès ne peut être tranchée que de deux manières : soit il s'agit de la même qualité sensorielle que la perception externe (e.g., le rouge), soit il s'agit d'une autre. (iv) La thèse selon laquelle il s'agit de la même qualité sensorielle, qui serait pour ainsi dire perçue une deuxième fois, est peu plausible. (v) Mais s'il s'agit d'une autre qualité sensorielle, alors on ne voit pas ce que cette qualité pourrait être ; elle demeurerait « mystérieuse ». (vi) Les conséquences découlant de l'idée d'une « perception d'ordre supérieur » étant difficilement défendables, il semble raisonnable de renoncer à concevoir la conscience comme une perception. On dira, dès lors, que lorsque je perçois consciemment du rouge, je ne perçois pas (de façon interne) ma perception du rouge (contrairement à ce que disaient Locke, Brentano et, plus récemment, Armstrong), mais je *pense* que je perçois du rouge ³.

¹ J. Locke, *Essai...*, op. cit., II, I, § 4, trad. fr., p. 165.

² Voir D. Rosenthal, « Thinking that One Thinks », dans M. Davies et G. W. Humphreys (éds.), *Consciousness. Psychological and Philosophical Essays*, Oxford, Blackwell, 1993, p. 197-223, et les articles rassemblés dans *Id.*, *Consciousness and the Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2005. Cf. aussi le chapitre traduit dans ce volume.

³ Pour une réponse à cette objection, voir W. Lycan, *Consciousness and Experience*, op. cit., p. 28 sq.

Cela dit, une fois encore, cette théorie ne fait pas l'unanimité. Une autre variante du représentationalisme d'ordre supérieur est attribuable à Peter Carruthers, qui défend une version *dispositionaliste* de cette approche. Selon cette variante, un état mental est conscient si et seulement s'il *peut* être représenté, c'est-à-dire s'il est disponible (*available*) pour une représentation d'ordre supérieur (que celle-ci soit analogue à une pensée ou à une perception : la théorie de Carruthers entend se qualifier aussi bien comme une théorie de la pensée d'ordre supérieur que comme une théorie de la perception d'ordre supérieur). L'idée de Carruthers est qu'un état mental est stocké en mémoire un certain laps de temps, ce qui rend possible une représentation d'ordre supérieur dirigée vers cet état mental¹. Cette théorie est aussi appelée « théorie du double contenu » (*dual content theory*), dans la mesure où le processus est conçu comme la mise à disposition d'un deuxième contenu de représentation qui s'ajoute au contenu de la représentation de premier ordre (par exemple, si je vois du rouge, mon expérience est constituée, selon Carruthers, du contenu effectif <rouge> et du contenu disponible <expérience du rouge>).

Enfin, une autre question disputée par les partisans du représentationalisme d'ordre supérieur est de savoir si la représentation d'ordre supérieur est *extrinsèque* ou *intrinsèque* à la représentation de premier ordre. Rosenthal soutient qu'elle est extrinsèque : le fait d'être conscient, pour un état mental, est une propriété *relationnelle*, qui est possédée par l'état mental en vertu de sa relation (actuelle) à un état mental d'ordre supérieur. Récemment, Rocco Gennaro, en s'inspirant de Brentano, a proposé une version « intrinsèquealiste » de HOT (baptisée *the wide intrinsically view*, WIV)². Le fait d'être conscient est alors compris comme une propriété non relationnelle, intrinsèque, que l'état mental possède pour ainsi dire *in absoluto*. Tout état mental, quel qu'il soit, est représenté au moment où il se produit.

¹. Voir P. Carruthers, *Phenomenal Consciousness. A Naturalistic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 228 ; *Id.*, « Phenomenal Concepts and Higher-Order Experiences », *Philosophy and Phenomenological Research* 68, 2004, p. 316-336 ; et la traduction du texte de Carruthers dans ce volume.

². Voir R. Gennaro, *Consciousness and Self-Consciousness*, Amsterdam, John Benjamin, 1996 ; *Id.*, « Higher-Order Thoughts, Animal Consciousness, and Misrepresentation », dans *Id.* (éd.), *Higher-Order Theories of Consciousness*, *op. cit.*, p. 45-66.

L' AUTO-REPRESENTATIONALISME
ET L' INTENTIONNALITE PHENOMENALE

Comme on vient de le voir, les théories représentationnelles de la conscience phénoménale sont divisées quant à la question de savoir si le fait d'être conscient équivaut à avoir une représentation du monde (une représentation de premier ordre) ou une représentation d'une représentation du monde (une représentation d'ordre supérieur). Être conscient du rouge de la rose, est-ce avoir une représentation visuelle de la rose ou une représentation de soi-même en train de percevoir la rose ?

Il existe une autre manière d'aborder ce problème, à savoir l'approche auto-représentationnelle, dont les principaux représentants sont Uriah Kriegel et Kenneth Williford ¹. Cette approche consiste à nier que l'on doive choisir entre la représentation de la rose et la représentation de la représentation de la rose, tout simplement parce qu'il s'agirait d'un seul et même état mental. Sommairement résumée, l'idée est que la conscience que j'ai de me trouver dans tel ou tel état mental ne doit pas être mise au compte d'une représentation de niveau supérieur, mais est pour ainsi dire prise en charge par la représentation de premier ordre. Selon ce modèle, lorsque je perçois une rose rouge, j'ai une représentation visuelle de la rose rouge qui est simultanément une représentation de ma perception de la rose. Contrairement aux représentationalistes d'ordre supérieur, les partisans de l'auto-représentationalisme soutiennent qu'un état mental est conscient en vertu du fait qu'il se représente *lui-même* : il est donc à la fois *représentant* (comme dans le représentationalisme standard) et *représenté* (comme dans le représentationalisme d'ordre supérieur). La différence est qu'il est ici représenté *par lui-même*, il est *auto-représenté*.

Historiquement, l'auto-représentationalisme se réclame de la conception brentanienne de la conscience comme « perception

¹. Pour une introduction générale à l'autoreprésentationalisme, voir U. Kriegel et K. Williford, « Introduction », dans *Id.* (éds.), *Self-Representational Approaches to Consciousness*, Cambridge (Mass.), MIT Press, p. 1-8. Voir aussi U. Kriegel, « Consciousness as Intransitive Self-Consciousness : Two Views and an Argument », *Canadian Journal of Philosophy* 33, 2003, p. 103-132 ; *Id.*, « Consciousness and Self-Consciousness », *The Monist* 87, 2004, p. 185-209 ; *Id.*, « The Same-Order Monitoring Theory of Consciousness », dans U. Kriegel et K. Williford (éds.), *Self-Representational Approaches to Consciousness*, *op. cit.*, p. 143-170 ; *Id.*, « Self-Representationalism and Phenomenology », *Philosophical Studies* 143/3, 2009, p. 357-381 ; *Id.*, *Subjective Consciousness. A Self-Representational Theory*, Oxford-New York, Oxford University Press (premier chapitre traduit dans ce volume) ; K. Williford, *The Structure of Self-Consciousness. A Phenomenological and Philosophical Investigation*, PhD Dissertation, University of Iowa, 2003.

interne ». La perception interne, au sens de Brentano, n'est précisément pas un acte de second degré. Au contraire, selon Brentano, il y a un seul et même acte qui est intentionnellement dirigé vers le monde et qui est simultanément dirigé vers lui-même : lorsque nous entendons un son, note Brentano,

la représentation du son et la représentation de la représentation du son ne forment qu'un seul phénomène psychique, que nous avons, de façon abstraite, décomposé en deux représentations en le considérant dans son rapport à deux objets différents, dont l'un est un phénomène physique et l'autre un phénomène psychique ¹.

Uriah Kriegel a récemment défendu une interprétation auto-représentationnelle de la conscience qui s'inspire de Brentano ². Selon lui, un état mental est phénoménalement conscient – c'est-à-dire se caractérise à la fois par un caractère qualitatif qui lui procure son *identité*, et par un caractère subjectif qui correspond à son *existence pour moi* – si et seulement s'il est représenté par un état mental qui n'est pas « numériquement distinct ». En d'autres termes, un état est conscient lorsqu'il se représente lui-même. Naturellement, lorsque je regarde par la fenêtre et que je perçois le ciel bleu, mon attention est tout entière dirigée vers le ciel. Néanmoins, il y a un sens à dire qu'en plus d'être conscient (transitivement) du ciel bleu, je suis aussi conscient d'avoir une expérience visuelle du ciel bleu. Kriegel propose, très judicieusement, de thématiser cette seconde forme de conscience transitive comme une conscience *périphérique*, identique à la conscience que j'ai des objets situés en bordure de mon champ visuel ³.

Pour des raisons évidentes, l'auto-représentationalisme est lié à une autre variante du représentationalisme : celle incarnée par les théories de l'intentionnalité phénoménale, que nous avons déjà évoquées plus haut. Apparues dans le sillage d'un article de Brian Loar sur l'« Intentionnalité subjective » (1987) ⁴, ces théories se sont rapidement

¹. F. Brentano, *Psychologie...*, *op. cit.*, 1874, p. 179, trad. fr. p. 139.

². Voir U. Kriegel, « Brentano's Most Striking Thesis : No Representation Without Self-Representation », dans D. Fisette et G. Fréchette (éds.), *Themes from Brentano*, Amsterdam, Rodopi, 2013, p. 22-40.

³. Cf. U. Kriegel, *Subjective Consciousness...*, *op. cit.*, p. 17, et la traduction dans ce volume. Une autre alternative consisterait à soutenir que les différences d'attitudes intentionnelles (ou de modes intentionnels) sont conscientes sans être représentées, *i.e.*, sans être l'objet d'une représentation, fût-elle marginale. Cf. la position suggérée dans A. Dewalque et D. Seron, « Existe-t-il des phénomènes mentaux ? », art. cit.

⁴. B. Loar, « Subjective Intentionality », *Philosophical Topics* 15, 1987, p. 89-124. Voir aussi *Id.*, « Phenomenal Intentionality as the Basis of Mental Content », dans M. Hahn, B. Ramberg (éds.), *Reflections and Replies. Essays on the Philosophy of Tyler Burge*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2003, p. 229-258. Pour une introduction aux

développées, dans les années 2000, autour de l'idée que la conscience et l'intentionnalité sont deux facettes inséparables du mental. Plus exactement, les partisans de l'intentionnalité phénoménale suggèrent que la conscience est intrinsèquement intentionnelle (comme le soutiennent tous les représentationnistes), mais aussi que l'intentionnalité est intrinsèquement consciente. D'une certaine manière, ces théories souscrivent donc à l'approche représentationnelle de la conscience : être conscient, c'est avoir des représentations, et rien d'autre (il n'y a pas de place pour des qualia au sens de propriétés non intentionnelles de l'expérience elle-même). C'est pourquoi les théories de l'intentionnalité phénoménale sont parfois qualifiées de théories représentationnelles au sens contemporain. Néanmoins, contrairement aux représentationnistes standards, les partisans de l'intentionnalité phénoménale (George Graham, Terence Horgan, Uriah Kriegel, Brian Loar, Adam Pautz, John Tienson, pour ne mentionner que quelques noms) pensent que l'on ne peut pas produire une théorie de l'intentionnalité sans prendre en compte l'expérience vécue ou le caractère phénoménal des états mentaux. Ils défendent ainsi une version *internaliste* de représentationnisme.

La raison est que l'intentionnalité, d'après eux, est foncièrement quelque chose qui est vécu, quelque chose qui se manifeste dans l'expérience. En l'absence d'une expérience subjective, les lignes d'un tronc d'arbre (pour reprendre l'exemple de Tye) ne représenteraient rien : elles ne représentent quelque chose que si elles sont là *pour un sujet qui les voit*, qui en a une expérience visuelle déterminée. C'est pourquoi la pointe des théories de l'intentionnalité phénoménale peut être résumée au moyen du slogan : *la conscience d'abord !* – ou, si l'on veut : *l'expérience subjective d'abord !* D'après cette manière de voir, dire qu'un état mental *M* représente un objet *O* ou un état-de-choses *S*, cela ne signifie pas seulement que *M* co-varie causalement avec *O* ou *S* et

théories de l'intentionnalité phénoménale, voir surtout U. Kriegel, « The Phenomenal Intentionality Research Program », dans *Id.* (éd.), *Phenomenal Intentionality*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 1-26. Voir aussi T. Horgan et J. Tienson, « The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality », dans Chalmers, D. (éd.), *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 520-533 ; G. Graham, T. Horgan et J. Tienson, « Phenomenology, Intentionality, and the Unity of the Mind », dans S. Walter, A. Beckermann, B. McLaughlin (éds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 512-537 ; C. Siewert, « Consciousness and Intentionality », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Automne 2011), E. N. Zalta éd., <<http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-intentionality/>>. Enfin, en français, on se reportera à D. Seron, « Perspectives récentes pour une phénoménologie de l'intentionnalité », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* 6/8, 2010, p. 162-191

a telle ou telle fonction. Dire que *M* représente *O*, cela signifie plutôt que, pour le sujet qui se trouve dans *M*, il y a une certaine expérience vécue telle que *M* représente *O*. La directionnalité des états mentaux serait foncièrement dépendante de leur caractère phénoménal. L'attribution, à un sujet, d'un état intentionnel déterminé, est gouvernée par l'instanciation d'une expérience subjective déterminée. Autrement dit, c'est parce que j'ai en ce moment une certaine *expérience subjective*, que je me trouve dans un état intentionnel déterminé (« voir une image tordue sur le mur », « entendre le chant d'un oiseau », etc.). Par intentionnalité phénoménale, on entend précisément l'intentionnalité qu'un état mental possède « en vertu de » son caractère phénoménal, donc en vertu du fait qu'il est vécu de manière consciente par un sujet. Autrement dit,

l'expression « intentionnalité phénoménale » dénote un genre d'intentionnalité que présentent les états phénoménalement conscients, et qu'ils présentent en outre précisément *en vertu* du fait que ce sont des états mentaux phénoménalement conscients, c'est-à-dire en vertu de leur caractère phénoménal spécifique ¹.

Selon cette conception, il existerait donc un lien très fort entre intentionnalité et phénoménalité, ou encore entre théorie de l'intentionnalité et phénoménologie. Les partisans de cette approche soutiennent, non seulement qu'il *existe* quelque chose comme l'intentionnalité phénoménale, mais aussi que l'intentionnalité phénoménale est *plus fondamentale* que les autres genres d'intentionnalité. L'intentionnalité phénoménale serait, en quelque sorte, la source de toute intentionnalité ². Ils affirment ainsi que, sous sa forme la plus fondamentale, l'intentionnalité d'un état mental (sa propriété d'être dirigé vers quelque chose) est *inséparable* de son caractère phénoménal (le fait que cela fait quelque chose de vivre cet état mental), ou encore que le caractère phénoménal *constitue* le caractère intentionnel de l'état mental. C'est parce que l'expérience visuelle est vécue ou phénoménalement consciente qu'elle est l'expérience de cette rose rouge : après tout, le contenu intentionnel <rose rouge> est originellement quelque chose dont on a l'expérience.

¹. T. Horgan et U. Kriegel, « Phenomenal Intentionality Meets the Extended Mind », *The Monist* 91, 2008, p. 353-380.

². Cf., en particulier, U. Kriegel, *The Sources of Intentionality*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 9 : « L'intentionnalité expérientielle est l'origine de toute intentionnalité ».

L'un des arguments avancés par Graham, Horgan et Tienson¹ en faveur de l'intentionnalité phénoménale se présente comme suit. Dans des conditions normales, celui qui vit l'expérience en position de sujet, remarquent-ils, est toujours capable de « juste dire » (*just tell*) quel est le contenu de son expérience. Par exemple, celui qui a une expérience visuelle et voit quelque chose « de ses propres yeux » est capable de dire ce qu'il voit. Bien plus, non seulement il est capable d'explicitier ou de thématiser le contenu de son expérience en le verbalisant (« Je vois une image tordue sur le mur »), mais son rapport verbal fait aussi autorité en la matière. D'une certaine manière, il serait absurde de lui objecter : « Non, ce n'est pas vraiment ce que tu vois ». La meilleure explication de ce phénomène, suggèrent ces auteurs, est liée au fait que le contenu intentionnel n'est pas fixé ou individué par des facteurs externes, qu'il s'agisse de l'environnement physique ou du contexte socio-culturel. La seule alternative disponible, selon eux, est d'admettre que le contenu intentionnel est fixé par le caractère phénoménal de l'expérience. Encore une fois, l'intentionnel est donc inséparable du phénoménal².

Cette conception dite « inséparatiste » a des conséquences historiographiques très remarquables. Elle s'accompagne notamment d'une sorte de retour en force de la « tradition phénoménologique » sur le terrain de la philosophie de l'esprit³. Ce retour est spectaculaire car la philosophie de l'esprit, dont la naissance est liée au béhaviorisme et surtout à l'essor des sciences cognitives, s'est historiquement construite contre toute forme d'introspectionnisme, donc aussi (que ce soit de façon directe ou détournée) contre la tradition phénoménologique. Or, en affirmant l'existence et le caractère fondamental de l'intentionnalité phénoménale, les partisans de l'inséparatisme sont amenés à voir en Brentano, Husserl, Twardowski et d'autres, des précurseurs de cette position⁴. Le point essentiel est que ces auteurs défendent globalement

¹. Voir l'article traduit dans ce volume.

². Il y a plusieurs manières de concevoir cette relation d'inséparabilité, par exemple comme une relation d'identité (intentionnalité et phénoménalité sont les « deux faces » d'une même médaille), une relation de survenance (*supervenience* – l'intentionnalité « survient sur » la phénoménalité). Une troisième alternative est de la concevoir comme une relation méréologique, soit une relation partie-tout (cf. A. Dewalque, « Brentano and the Parts of the Mental : A Mereological Approach to Phenomenal Intentionality », dans *Philosophy and Phenomenological Research* 12/3, 2013, p. 447-464).

³. Voir surtout U. Kriegel, « Phenomenal Intentionality Past and Present », Numéro spécial de *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 12, 2013, p. 437-444.

⁴. Cf. U. Kriegel, « The Phenomenal Intentionality Research Program », art. cit., p. 2 : « L'intentionnalité phénoménale est l'intentionnalité qu'un état mental présente purement en vertu de son caractère phénoménal. Pour autant que nous le sachions, le terme a fait sa première apparition dans deux articles qui circulaient dans la seconde moitié des années

une forme d'intériorisme d'après laquelle les seuls facteurs pertinents pour fixer un contenu intentionnel sont des facteurs « internes », qui ne dépendent pas de l'environnement physique et du contexte social.

L'INTENTIONALISME MODAL

Ce bref tour d'horizon suffit à donner un aperçu de la variété des approches représentationnelles. Ces approches ne vont pas sans poser de réelles difficultés. L'argument de la transparence de la conscience, l'hypothèse d'un contenu représentationnel susceptible d'épuiser la conscience et plus généralement du caractère intentionnel du mental ont fait l'objet d'importantes analyses critiques. Aux fins de les discuter, nous avons accordé, dans ce recueil, une place à un échantillon de perspectives critiques qui nous semblent particulièrement représentatives des controverses actuelles. Notons que ces différentes perspectives critiques, la première mise à part, visent essentiellement le traitement représentationnaliste d'une expérience consciente particulière : l'expérience perceptive.

Une première option critique remarquable consiste à souscrire à une position intentionaliste dite « forte » (et donc à endosser la thèse que tout état conscient est un état intentionnel) tout en critiquant certains présupposés du représentationnalisme standard. C'est la position défendue exemplairement par Tim Crane.

Depuis les années 1990, Crane a effet constamment soutenu la *thèse de Brentano* selon laquelle l'intentionnalité est la marque du mental¹ (« tout ce qui est mental est intentionnel »). Il s'accorde ainsi partiellement avec les représentationalistes de premier ordre autour de l'idée qu'une douleur, par exemple, est un état mental intentionnel. Crane défend, plus généralement, une *théorie perceptive des sensations corporelles* qui trouve son origine chez Armstrong et Pitcher². D'après

quatre-vingt-dix, l'article de Brian Loar [« Phenomenal Intentionality as the Basis of Mental Content », art. cit.] et celui de T. Horgan et J. Tienson [« The Intentionality of Phenomenology... », art. cit.]. [...] On pourrait soutenir, cependant, que les vifs débats sur l'intentionnalité auxquels ont pris part Brentano et ses étudiants concernaient en réalité l'intentionnalité phénoménale, qui était probablement la seule intentionnalité qu'ils reconnaissaient ».

¹. T. Crane, « Intentionality as the mark of the mental », dans A. O'Hear (éd.), *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1998, p. 234 ; *Id.*, *Elements...*, *op. cit.*, p. 8.

². D. M. Armstrong, *Bodily Sensations*, *op. cit.*, 1962 ; G. Pitcher, « Pain Perception », *The Philosophical Review* 79/3, 1970, p. 368-393. Pour une critique, voir N. Block, « Bodily Sensations as an Obstacle for Representationism », dans M. Aydede (éd.), *Pain*,

cette théorie, éprouver une sensation corporelle équivaut à percevoir une propriété de notre corps. La perception étant une sorte de représentation, cette approche s'accorde au moins partiellement avec l'approche représentationnelle de Dretske ou Tye.

Le meilleur argument en faveur d'une théorie perceptive (« représentationnelle ») des sensations corporelles, estime Crane, est ce que l'on pourrait appeler l'*argument de la localisation*. Une douleur ne se distingue pas seulement d'une autre douleur par son caractère phénoménal. Toute douleur est aussi localisée dans une partie ou une région du corps. Or, il y a des raisons de penser qu'une telle localisation ne serait pas possible si cette partie du corps n'était pas représentée d'une certaine manière ¹. Ainsi, lorsque j'ai mal à la tête, mon expérience consciente de la douleur peut être considérée de plein droit comme un état intentionnel, dans lequel ma tête est représentée comme douloureuse. L'idée que *toutes* les douleurs sont localisées est naturellement discutable. Une sensation corporelle de nausée, par exemple, est-elle vraiment localisée ou localisable dans une partie du corps ? À nouveau, l'argument est que la localisation n'a pas besoin d'être précise ou déterminée. Dans certains cas (nausée, épuisement, bien-être, etc.), la sensation corporelle peut être localisée dans l'ensemble du corps. De même que certains sentiments (déprime, exaltation) seraient des représentations indéterminées du monde dans son ensemble, certaines sensations corporelles – des sensations « diffuses » – seraient des représentations indéterminées du corps dans son ensemble ².

Jusque là, la position de Crane est plus ou moins comparable à celle de Dretske ou de Tye. Cependant, les travaux de Crane présentent la caractéristique d'opérer une dissociation stricte entre la position « intentionaliste », à laquelle il souscrit, et le « représentationnalisme »,

op. cit., p. 137-142 ; M. Aydede, « Is Feeling Pain the Perception of Something? », *The Journal of Philosophy* 56/10, 2009, p. 531-567.

¹. On trouve déjà un argument comparable chez F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, *op. cit.*, rééd. 1911, p. 116, trad. fr., p. 96.

². T. Crane, *Elements of Mind*, *op. cit.*, p. 79. On pourrait encore objecter que la localisation d'une douleur est l'affaire d'une croyance qui s'ajouterait à la sensation de douleur, laquelle serait, par elle-même, dépourvue de localisation. Cette objection est toutefois difficilement défendable, car il existe manifestement des cas où nous révisons notre croyance sur la localisation ou l'origine de la douleur et où nous continuons à ressentir la douleur au même endroit (en revenant de chez le médecin, je peux croire que ma douleur à la jambe est en réalité causée par le nerf sciatique : je n'en ressens pas moins une douleur à la jambe et non, disons, dans le dos). *Ibid.*, p. 79-80.

dont il se distingue¹. Cette position est illustrée de manière emblématique par son article sur « La structure intentionnelle de la conscience » (2003)².

Première distinction, dans la lignée des analyses de Husserl, Twardowski ou, plus récemment, Searle³, Crane refuse de réduire l'intentionnalité à l'existence d'un *contenu* de représentation. Il a ainsi défendu une version particulière d'intentionalisme, d'après laquelle un état mental s'individue, non seulement par son *contenu*, mais aussi par son *objet* et son *mode* intentionnels. Il soutient en conséquence, à l'encontre de l'« argument de la transparence », qu'un même contenu peut être visé selon plusieurs modalités intentionnelles différentes et que ces différents modes contribuent, au même titre que le contenu de représentation, à spécifier l'état mental. Pour reprendre son exemple, l'avion volant haut dans le ciel peut être vu, entendu, imaginé, pensé, etc.⁴. De façon importante, toutes ces différences relatives aux « modes intentionnels » ou aux « attitudes intentionnelles » (aux manières de se rapporter à l'objet : les « qualités d'acte » de Husserl) sont conscientes ou possèdent un caractère phénoménal : elles se manifestent dans l'expérience. La position de Crane a donc une portée polémique à l'encontre du présupposé véhiculé par le représentationalisme selon lequel un état mental est *épuisé* par son contenu représentationnel. En un mot, Crane rejette l'*exhaustion thesis* :

Le caractère phénoménal de l'expérience visuelle d'un avion qui vole au dessus de nous est donné en donnant son contenu – l'avion, sa forme, sa taille, etc. – et en donnant le mode intentionnel de l'expérience : le fait de voir. La différence phénoménale entre voir un avion au-dessus de nous et l'entendre est, en partie, une question de contenu – *ce dont* on a l'expérience –, mais c'est aussi une question de mode d'appréhension de ce contenu, le mode intentionnel au sens de Searle. Certaines propriétés d'objets (par exemple, les couleurs) ne peuvent être appréhendées qu'à travers certains modes, elles ne figurent donc pas dans le contenu de certains modes (on ne peut pas, par exemple, sentir la couleur). Mais d'autres ne sont pas réservées à tel ou tel mode (*are not mode-specific*) : ainsi, par exemple, la différence entre voir des formes et les sentir est pour partie une affaire du mode intentionnel en question. Selon une

¹. Crane emprunte le terme « intentionalisme » à G. McCulloch, « The Very Idea of the Phenomenological », *Proceedings of the Aristotelian Society* 93, 1993, p. 39-57.

². T. Crane, « The Intentional Structure of Consciousness », dans A. Jokic et Q. Smith (éds.), *Consciousness. New philosophical Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 33-56.

³. J. Searle, *Intentionality*, *op. cit.*

⁴. T. Crane, *Elements...*, *op. cit.*, p. 86.

théorie intentionnaliste forte de la perception, le caractère phénoménal d'une perception est fixé par deux choses : le mode et le contenu ¹.

Le deuxième argument que mobilise principalement Crane à l'encontre de l'orthodoxie représentationnaliste concerne l'usage du concept de « contenu ». Les travaux récents de Crane ² entendent en effet souligner que le représentationnalisme, sous toutes ses formes, fait fond sur un présupposé hérité de la sémantique, en postulant, parfois inconsciemment, que le « contenu intentionnel » d'un état mental doit nécessairement être pensé sur le modèle du « contenu de la proposition » susceptible d'être évaluée en termes de vérité et de fausseté. En arguant essentiellement des exemples des actes d'imagination ou de désir ³, Crane entend bien plutôt dissocier la notion de « contenu intentionnel » de celle de « contenu propositionnel ». Son idée est que certains états mentaux (certains désirs, certaines pensées, certaines perceptions, etc.), sont des états intentionnels dont le contenu n'est pas de nature propositionnelle : je peux désirer quelque chose sans désirer *que* quelque chose soit tel ou tel, je peux penser à quelque chose sans penser *que* quelque chose est tel ou tel, etc. ⁴. Tout contenu intentionnel n'est pas propositionnel. L'intentionnalisme fort, au sens de Crane, n'implique pas un propositionnalisme (soit la thèse d'après laquelle tout état intentionnel est propositionnel).

Cependant, comme indiqué d'emblée, malgré ces critiques, Crane revendique une position intentionaliste « forte », dans la mesure où il soutient que les facteurs susceptibles d'individuer les états mentaux (mode intentionnel – contenu intentionnel) sont tous des composantes *intentionnelles* de nos états mentaux. Une telle approche a parfois été nommée « intentionalisme intramodal » ⁵, par contraste avec l'« intentionalisme intermodal » des représentationnalistes de premier ordre, d'après lequel la différence de mode intentionnel est intégralement réductible à une différence de contenu (ainsi, on peut se demander si la différence entre voir et entendre un avion ne se réduit

¹. T. Crane, « The Intentional Structure... », art. cit., rééd. dans *Id.*, *Aspects of Psychologism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2014, p. 142. Voir aussi *Elements of Mind*, *op. cit.*, p. 85-86, 144.

². T. Crane, « Is Perception a Propositional Attitude ? », *Philosophical Quarterly* 59, 2009, p. 452-469, republié dans *Id.*, *Aspects of Psychologism*, *op. cit.*, p. 217-234 ; *Id.*, « The Given », dans J. Scheer (éd.), *Mind, Reason and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus Debate*, London, Routledge, 2013, republié dans *Id.*, *Aspects of Psychologism*, *op. cit.*, p. 235-255.

³. T. Crane, « Is Perception... », art. cit.

⁴. T. Crane, « The Given », art. cit.

⁵. Voir A. Byrne, « Intentionalism Defended », art. cit.

pas malgré tout à la différence entre contenu visuel et contenu auditif, etc.). On pourra aussi appeler la position de Crane, plus simplement, *intentionalisme modal*, puisque l'une des idées directrices est qu'un même contenu peut être visé selon plusieurs modalités intentionnelles différentes (perception visuelle, auditive, souvenir, imagination, etc.). Historiquement, une telle approche renoue, *mutatis mutandis*, avec le modèle triadique de Twardowski ¹ et, plus indirectement peut-être, avec la notion de « mode de conscience » employée notamment par Stout ².

LE REALISME EMPIRIQUE OU NAÏF

Au nom d'un réalisme empirique ³ ou naïf ⁴, une seconde tradition critique a émergé ces dernières années. Différentes voix dissidentes se sont en effet distinguées par une critique du représentationnalisme plus radicale que celle proposée par l'intentionalisme modal. Ces critiques n'entendent pas seulement proposer quelques ajustements du modèle défendu par le représentationnalisme standard (par exemple, une reformulation des notions de « contenu » et de « mode », comme chez Crane) mais récuser la dimension intentionnelle de la conscience et faire en conséquence l'économie des notions de « représentation » et de « contenu ». Ces différentes critiques s'adressent en particulier au traitement représentationnaliste de la perception.

Les partisans de l'approche réaliste (empirique ou naïve) ont en commun de penser que, quand nous percevons les objets du monde, nous sommes directement conscients de leur indépendance par rapport à notre esprit (réalisme) ainsi que de leurs différents caractères

¹. K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine Psychologische Untersuchung* (1894), München-Wien, Philosophia Verlag, 1982, trad. fr. par J. English, « Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations », dans E. Husserl et K. Twardowski, *Sur les objets intentionnels (1893-1901)*, Paris, Vrin, 1993, p. 85-200.

². G. E. Stout, « Voluntary Action », *Mind* 5/19, 1896, p. 354-366.

³. Voir J. Campbell, *Reference and Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 2002 ; J. Campbell et Q. Cassim, *Berkeley's Puzzle*, Oxford, Oxford University Press, 2014 ; B. Brewer, « Perception and Content », *European Journal of Philosophy* 14/2, 2006, p. 165-181 (traduit dans le présent volume) ; *Id.*, *Perception and its Objects*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

⁴. Voir M. Martin, « Perceptual content », dans S. Guttenplan (éd.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 1996, p. 463-471 ; *Id.*, « The Limits of Self-Awareness », *Philosophical Studies* 120, 2004, p. 37-89, rééd. dans A. Byrne et H. Logue (éds.), *Disjunctivism. Contemporary Readings*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2008 ; M. Johnston, « The Obscure Object of Hallucination », *Philosophical Studies* 120, 2004, p. 113-183, rééd. dans A. Byrne et H. Logue, *Disjunctivism...*, *op. cit.*

(conscience directe). En conséquence, selon eux, les objets existent tels qu'ils sont perçus, tant et si bien qu'aucune erreur ne peut s'immiscer dans la relation perceptive. Au nom de cette confiance absolue en la perception, la grande majorité des réalistes endossent parallèlement la thèse disjonctiviste selon laquelle la perception et l'hallucination sont des expériences de nature différente et ne partagent pas de contenu commun ¹.

Dès lors, pour les réalistes, la perception n'est pas trompeuse et il est tout à fait égarant de la décrire en termes de « contenu » de représentation. Bill Brewer (2006) expose clairement les principales raisons pour lesquelles le réalisme entend renoncer à toute « théorie du contenu » (*content view*). Si Brewer a tenté un temps de proposer différents ajustements de la thèse représentationnaliste ², en suivant la version défendue par John McDowell (dont il partage parallèlement la thèse conceptualiste), son article de 2006 introduit une rupture dans ses travaux. Brewer soutient désormais que non seulement la thèse représentationnaliste n'est pas susceptible de rendre compte de l'aspect phénoménal de l'expérience, mais aussi que le modèle sur lequel elle s'appuie – la « théorie du contenu » – doit être rejeté pour deux raisons.

1 / La théorie représentationnaliste qui présuppose que tout état mental – la perception pour commencer – a un contenu, à savoir une condition de vérité ou du moins d'exactitude, introduit l'hypothèse que la perception est évaluable en termes de vérité et de fausseté (ou d'exactitude ou d'inexactitude). Or Brewer, au nom de la thèse empiriste, refuse d'introduire une norme de correction dans la perception. Car il défend l'idée que la perception n'exerce pas de prise de position épistémologique sur ce qu'elle perçoit. Réalistes empiriques ou naïfs soutiennent en effet que la perception nous met directement en présence de ce que nous percevons : c'est donc une « présentation consciente des constituants réels [*actual*] de la réalité physique elle-même, à savoir des choses particulières, exactement comme elles sont » ³. Aussi, c'est prioritairement l'idée que la perception serait susceptible de nous tromper – qui occupe une grande partie des débats actuels sur la perception – que condamne Brewer à ce premier titre.

2 / La deuxième série de critiques à l'endroit de la « théorie du contenu » insiste sur l'absolue singularité de l'expérience perceptive.

¹. Voir, *e.g.*, J. Hinton, « Visual Experiences », *Mind* 76, 1967, p. 217–227 ; P. Snowdon, « The Object of Perceptual Experience », *Proceedings of the Aristotelian Society* 64, 1990, p. 121–150 ; M. Martin, « The Reality of Appearances », dans M. Sainsbury (éd.), *Thought and Ontology*, Milan, Franco Angeli, 1997.

². B. Brewer, *Perception and Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

³. B. Brewer, « Perception and Content », art. cit. (traduction *infra*).

Elles tendent à montrer que le représentationalisme, qui réduit l'expérience à un contenu de représentation, impose nécessairement une structure trop *générale* au perçu.

Les différentes critiques de Brewer (mais aussi de John Campbell, qui fut son interlocuteur à Oxford) sont formulées dans le cadre plus général de l'empirisme classique (en particulier la théorie de Berkeley)¹. C'est donc dans cet horizon qu'il faut resituer les deux critiques précédentes. La deuxième critique, à savoir la critique de la généralité, entend en effet faire droit à l'intuition de Berkeley selon laquelle la perception est toujours « la présentation à un sujet des constituants réels du monde physique lui-même »². Le représentationalisme qui adopte la notion de contenu au format nécessairement trop général ne serait pas en mesure de rendre compte des infinis changements du monde qui affectent singulièrement les objets perçus. La première critique qui concerne le traitement sémantique de la perception – l'hypothèse qu'elle dispose d'un contenu de type propositionnel évaluable en termes de vérité ou de fausseté – est directement héritée de la critique contextualiste de Travis sur laquelle nous reviendrons plus bas. Or la stratégie qu'adopte un empiriste comme Brewer pour y répondre a ceci d'intéressant que, plutôt que de condamner l'argument de l'illusion, il en propose une reformulation d'inspiration berkeleyenne : plutôt que de conclure que nos sens sont trompeurs, il faudrait admettre que ce sont les objets que nous percevons qui ont le pouvoir de nous tromper.

En conséquence, le réalisme empirique – dont le texte de Brewer présente ici une illustration – comme le réalisme naïf assument la thèse qu'il faut définitivement rejeter le représentationalisme et tout modèle qui raisonne en termes de « contenu » de la perception, en ceci que de tels modèles ne sont pas capables de rendre compte du fait que la perception est une *relation directe* du sujet à des objets physiques toujours singuliers. Or, ainsi que nous allons le montrer à présent, la critique contextualiste de Charles Travis bien comprise, à laquelle Brewer emprunte bon nombre de ses arguments, a ceci de plus radical encore qu'elle entend non seulement se passer de la notion de « contenu », mais aussi de l'idée que la perception est une *relation* entre un sujet et des objets.

¹. Brewer cite les *Three Dialogues Between Hylas and Philonous* et le *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (« Perception and Content », art. cit., p. 168, traduction dans ce volume).

². *Ibid.*, p. 169.

LE CONTEXTUALISME

Au sein de ces perspectives critiques, la position contextualiste qu'incarne par excellence Charles Travis est probablement la plus radicale. Elle s'inscrit dans la lignée d'intuitions formulées par Ludwig Wittgenstein et John Austin – ainsi que, dans une moindre mesure, par Gottlob Frege. Son objectif n'est pas tant de proposer quelques critiques locales du modèle véhiculé par le représentationnalisme standard (et le représentationnalisme en général) que de montrer que ce modèle est vicié à son fondement, car il repose sur une conception erronée de l'expérience. Le contextualisme récuse en effet l'hypothèse fondamentale du représentationnalisme, à savoir l'idée que les expériences conscientes – et, exemplairement, la perception – procèdent par « représentations » dotées d'un « contenu » propositionnel qui présente les choses comme étant telles ou telles.

La critique de Travis sur le représentationnalisme vise explicitement la position standard que nous avons présentée ¹. Elle gagne cependant une portée plus générale quand on comprend que Travis entend généraliser les critiques austiniennes formulées à l'encontre des théoriciens des *sense data* à l'endroit des représentationnalistes ². La critique vise alors toute théorie de la perception qui substitue invariablement à l'analyse du perçu une explication en termes de représentations ou contenus intentionnels qui viendraient le capturer. Cette critique s'appuie principalement sur deux lignes argumentatives, à savoir (1) une critique de la notion de « représentation » et (2) une critique de l'idée que nos sens seraient trompeurs et susceptibles de nous délivrer une représentation vraie ou fausse de ce qui est perçu (et donc une critique de la notion de « contenu »).

1 / L'un des enjeux majeurs de l'analyse développée par Travis ³ à l'encontre des théories représentationnelles de la conscience, et en particulier de la perception, est de montrer que lorsque l'on réduit le perçu à une « représentation » ou à un « contenu représentationnel », on présuppose indument que le perçu doit pouvoir s'analyser de façon

¹. C. Travis, « The Silence of the Senses » (2004), réédité dans *Id.*, *Perception. Essays After Frege*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 23-58, trad. fr. par B. Ambroise, V. Aucouturier et L. Raïd, « Le silence des sens » dans *Id.*, *Le Silence des sens*, Paris, Cerf, 2014, p. 101-152.

². C. Travis, *Le Silence des sens*, *op. cit.*, p. 22.

³. C. Travis, « Le silence des sens », art. cit. ; *Id.*, « The Face of Perception », dans Y. Ben-Menahem (éd.), *Hilary Putnam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, trad. fr. par B. Ambroise, V. Aucouturier et L. Raïd, « Le visage de la perception », dans *Id.*, *Le Silence des sens*, *op. cit.*

unique et se structurer selon une unique représentation (comme si les choses pouvaient être présentées comme étant « telles ou telles »). L'analyse représentationnelle suppose donc que seule une description, à l'exclusion des autres, est pertinente pour décrire ce qui est perçu. Or l'idée contextualiste que développe inlassablement Travis est que les états possibles des choses (un cochon dans une porcherie, par exemple), de même que les descriptions qu'on en donne, sont nécessairement multiples car « sensibles à l'occasion »¹. Pour reprendre l'exemple, en fonction des contextes, on peut aussi bien décrire le cochon en question comme un « mammifère à sabot » ou comme du « porc ambiant destiné à l'abattoir ». C'est donc d'abord à la « sensibilité à l'occasion » de la prise en charge conceptuelle du perçu que les théories représentationnelles seraient aveugles.

2 / Qui plus est, en fidélité à la thèse formulée dans *Le Langage de la perception*² d'Austin, Travis défend l'idée que « nos sens sont muets »³ et ne nous disent rien, notamment rien de vrai ou de faux, sur ce que nous sentons. L'une de ses principales croisades, à la suite d'Austin (et de Wittgenstein) est alors de dénoncer la confusion entre le niveau purement perceptif (non-conceptuel) (le niveau où je sens une odeur porcine ou une odeur de brocolis, où je vois un groin de cochon, etc.) et le niveau déjà cognitif qui est de l'ordre du jugement. Car comme il le rappelle sans cesse, voir n'est pas juger. Au niveau perceptif, je vois ce que je vois, je sens ce que je sens, je touche ce que je touche, je goûte ce que je goûte, j'entends ce que j'entends, quand bien même je ne suis pas capable d'identifier ce que c'est. Nos sens ne nous apportent donc aucun témoignage sur ce que nous percevons. Tant et si bien que c'est une erreur de considérer que l'expérience perceptive nous délivre un *contenu* dont on pourrait évaluer la valeur de vérité. La perception ne prend pas position quant à ce qu'elle perçoit, elle n'a pas de « valeur comptant », pour reprendre l'expression du célèbre article de 2004. Dès lors, il n'y a jamais d'erreur de « perception » mais

¹. C. Travis, « Le visage de la perception », art. cit., p. 77. Voir aussi *Id.*, *Occasion Sensitivity. Selected essays*, Oxford, Oxford University Press, 2008 ; *Id.*, *Les Liaisons ordinaires*, trad. fr. par B. Ambroise, Paris, Vrin, 2003, p. 229 ; C. Al-Saleh et B. Ambroise, « Expérience et représentation : Métaphysique de l'expérience vs silence des sens », dans L. Perreau (éd.), *L'Expérience*, Paris, Vrin, 2010 ; S. Laugier, « La perception est-elle une représentation ? », dans J. Bouveresse et J. J. Rosat (dir.), *Philosophie de la perception*, Paris, Odile Jacob, 2003. Voir aussi les travaux de J. Benoist, *Les Limites de l'intentionnalité*, Paris, Vrin, 2005 ; *Id.*, *Sens et Sensibilité. L'intentionnalité en contexte*, Paris, Cerf, 2009 ; *Id.*, *Le Bruit du sensible*, Paris, Cerf, 2013.

². J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Oxford, Clarendon Press, 1962, trad. fr. par P. Gochet, revue par B. Ambroise, *Le Langage de la perception*, Paris, Vrin, 2007.

³. *Ibid.*, p. 11, trad. fr., p. 38-39.

éventuellement des erreurs dans l'identification conceptuelle de ce dont je parle, qui s'explique par une erreur dans la reconnaissance du contexte en jeu (ce n'était pas un « vrai » cochon mais un cochon postiche). Il reste que la perception des traits distinctifs d'une situation n'est pas elle-même de l'ordre d'un jugement ni même d'une identification : elle ne délivre donc pas de représentation du monde comme tel ou tel.

Pour ces différentes raisons, la perception ne nous délivre pas de contenu (évaluable) de ce que nous percevons et il existe d'innombrables manières, en fonction des contextes, de décrire par le langage ce que nous percevons. C'est alors un non-sens de parler de « contenu » de ce qui est perçu et même de « représentation » (indépendamment de la prise en compte du contexte où la description peut opérer).

L'un des principaux arguments mobilisé pour critiquer l'approche représentationnelle de la conscience s'appuie sur l'analyse de l'« air » (*look*)¹ qu'ont les choses. S'il existe différents usages de la notion d'« air » qui ne sont pas perceptifs (par exemple « Pia a l'air d'approcher »), il existe un usage purement perceptif de « l'air » qui désigne l'air qu'ont les choses que l'on perçoit. Il s'agit bien d'un phénomène perceptif, infra-cognitif : ce que je perçois, dans un environnement porcin (disons dans une porcherie), c'est un ensemble de traits qui figurent l'air du cochon. Or l'introduction de ce concept d'« air » perceptif a au moins deux fonctions dans la logique de la critique du représentationnalisme qui consolident les deux critiques que nous venons de rappeler. La première, c'est d'introduire une distinction claire entre « l'air » et « l'apparence » des choses, pour déjouer toute les rhétoriques de l'illusion et des sens trompeurs. Dire que ce que je perçois a l'air d'un cochon, c'est précisément ne pas dire que cela en a l'apparence (et donc que cela pourrait être autre chose ou que je pourrais me tromper en lui attribuant cette apparence). L'air qu'on les choses, ce n'est rien d'autre que la façon dont je perçois les choses. Cela n'a aucun sens de dire que les choses sont différentes de ce dont elles ont l'air. Qui plus est, la rhétorique de « l'air » perceptif a vocation à souligner qu'il y a différentes choses que l'on peut comprendre à propos de « l'air qu'a une chose » en fonction des circonstances de l'analyse. L'air ne peut être reconduit à un unique contenu de représentation. Pour reprendre un exemple inspiré de ceux de Travis, si Pia a l'air d'avoir grossi, selon les circonstances, je peux analyser cet air de différentes manières : comme le fait qu'elle a pris du poids, qu'elle a caché un coussin sous son ventre

¹. C. Travis, « Le silence des sens », art. cit.

ou qu'elle est enceinte. On ne peut pas espérer capturer par une « représentation » à structure unique l'air qu'a une chose ¹.

Ces différentes lignes critiques, héritées des philosophes du langage ordinaire, ont en partie inspiré les philosophes réalistes (empiriques et naïfs) que nous évoquions plus haut. Il reste que malgré une certaine proximité, la position contextualiste se distingue fondamentalement de tout empirisme en ceci que, selon Travis, non seulement la perception n'est pas réductible à un contenu de représentation, mais elle ne peut pas non plus être caractérisée comme la *relation* d'un *sujet* à un *objet*, et ce pour plusieurs raisons que nous pouvons formuler succinctement.

Les contextualistes soutiennent en effet que s'il est possible de prendre conscience de certains traits de la perception, cette conscience ne procède jamais par identification conceptuelle ou même cognitive – du moins au niveau purement perceptif – tant et si bien que ce ne sont pas même des « objets » qui sont perçus. Je ne perçois pas un cochon en tant que cochon. À cela, les contextualistes ajoutent que ce que nous percevons est toujours situé, inscrit dans une histoire, de sorte que nous ne percevons pas le cochon mais le cochon dans un certain réseau de relations (« le cochon sous le chêne »). Aussi la notion de « relation », du moins telle que la mobilise Brewer (« relation » d'un sujet à un objet), est formellement trop contraignante. Enfin, la thèse contextualiste est une position conventionaliste héritée d'Austin et ne peut se satisfaire de l'idée que les dits « objets » du monde sont des objets « physiques » comme le soutient systématiquement Brewer dans la logique de son réalisme empirique (à forte implication ontologique, voire métaphysique). S'il est naturellement vrai que nos sens ne perçoivent que le sensible, le langage qui parle de nos perceptions ordinaires est gouverné par un réseau de conventions, celui-là même qui décide de ce qui compte comme contexte pertinent dans l'analyse de nos états mentaux. Aussi, je ne peux identifier conceptuellement l'objet que j'ai perçu qu'en comprenant quel usage *normé* il en est attendu dans un contexte donné.

Pour ces différentes raisons – dont nous ne prétendons pas avoir présenté une liste exhaustive –, le hiatus qui oppose le réalisme (empirique ou naïf) et le contextualisme nous paraît bien plus profond que ce qui est traditionnellement suggéré (notamment par les partisans

¹. Il existe de nombreuses discussions critiques de cet argument. Voir, e.g., A. Byrne, « Experience and Content », *The Philosophical Quarterly* 236/59, 2009, rééd. dans K. Hawley et F. Macpherson (éds.), *The Admissible Contents of Experience*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, p. 69-72, et surtout S. Schellenberg, « Perceptual Content Defended », *Noûs* 45/4, 2011, p. 714-750, en particulier p. 720 sq.

de la thèse représentationaliste)¹. En conséquence, même si certaines des analyses de Travis recoupent celles des réalistes empiriques ou naïf ou de l'intentionalisme modal, sa critique est bien plus catégorique, dans la mesure où il se dispense aussi bien de la notion de « contenu », que de celle de « représentation » (décontextualisée) ou même d'intentionnalité. Dès lors, comme le montre le texte dont nous proposons ici une traduction, il condamne au même titre toutes les versions d'intentionalisme (toute théorie qui considère nos états mentaux comme intentionnels), au prétexte qu'elles partagent le présupposé du représentationalisme selon lequel l'expérience consciente représente les choses comme étant telles ou telles, de manière plus ou moins correcte.

*

Comme le suggère le panorama que nous venons de donner, l'étiquette de « théories représentationnelles » recouvre, en vérité, une variété de positions alternatives particulièrement riches et fécondes. Ces sont ces positions qui sont illustrées et défendues dans les textes qui suivent. Nous avons tâché de faire en sorte que le choix des textes reflète, autant que possible, cette diversité de positions théoriques, en donnant un aperçu des principales alternatives défendues à l'heure actuelle. Le lecteur s'apercevra toutefois que ces textes se répondent largement.

L'ouvrage est divisé en quatre sections. Les deux premières sont consacrées (I) au représentationalisme de premier ordre et (II) au représentationalisme d'ordre supérieur. La troisième (III) est dédiée à l'auto-représentationisme et aux théories de l'intentionnalité phénoménale. La quatrième et dernière partie (IV) a été réservée à quelques illustrations emblématiques des diverses stratégies critiques existantes².

Arnaud Dewalque et Charlotte Gauvry

¹. Voir par exemple S. Siegel, *The Contents of Visual Experience*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

². Faute d'espace disponible, nous avons finalement dû renoncer à inclure le texte de Tim Crane, « The Intentional Structure of Consciousness », art. cit. Nous tenons à remercier les auteurs pour l'aide qu'ils nous ont apportée, les traducteurs pour leur précieuse contribution à ce volume, ainsi que Laurent Jaffro, pour l'avoir accueilli dans la collection *Analyse et philosophie*.